Ludwig Feuerbach

Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

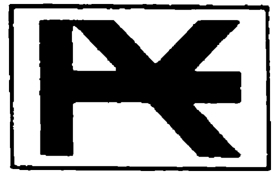


Alianza Editorial

Ludwig Feuerbach: Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

Traducción y estudio preliminar
de José Luis García Rúa

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *Gedanken über tod und Unsterblichkeit*

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid:
Teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-0641-3
Depósito legal: M. 27.745-1993
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Estudio preliminar

En trance de proceder a la redacción de una serie de reflexiones despertadas en mí por la lectura y estudio de la obra de Feuerbach que aquí se presenta, entiendo que debo comenzar, a su vez, por la presentación de lo que, según mis conocimientos, pudiera ser una primicia en España, seguro para el gran público y probablemente para el público ilustrado, una carta de Feuerbach a Hegel de 22 de noviembre de 1828, ofreciéndole a su consideración su Tesis doctoral, seguramente recién publicada entonces, *De Ratione, una, universali, infinita.* Tomo el texto alemán de la carta de la edición preparada por Karl Löwith, *Ludwig Feuerbach-Kleine Schriften,* Surhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, y justifico la apertura de este estudio con la traducción completa de esa carta, porque, siendo mi intención el presentar a la consideración de los lectores la importancia embrionaria del pensamiento del Feuerbach más joven con relación a los desarrollos posteriores de la filosofía occidental, esta carta a Hegel, por su carácter de programa y hasta de manifiesto

filosófico, contiene en germen el elenco fundamental de preocupaciones y modos que van a entretener y orientar por mucho tiempo la filosofía de los que le siguieron. Reza la carta de esta manera:

Ansbach, a 22 de noviembre de 1828

¡Noble señor! ¡Muy venerable señor Profesor!

Me tomo la libertad de enviar a su noble persona mi tesis doctoral, no porque yo crea que represente ningún singular valor, ni porque me haga la ilusión de que por sí misma pueda tener interés alguno para su ingenio de usted, sino que simplemente se la envío porque yo, su autor, estoy con usted en la especial relación de discípulo directo, por haber asistido en Berlín durante dos años a sus clases, y con este envío yo quisiera solamente testimoniarle mi personal estima y mi profundo respeto, cosa de las que le soy a usted deudor como maestro mío, al par que, con gran contento, las reconozco como mi deber. Sólo que precisamente esa especial relación de discípulo directo produce al mismo tiempo en mí el temor con que le envío mi trabajo. En efecto, si el verdadero aprecio y veneración por el maestro el discípulo no lo testimonia y expresa con actos exteriores ni con palabras o expresiones sentimentales, sino sólo por medio de obras, precisamente por ello el discípulo sólo puede lograrlo por medio de obras que hayan sido trabajadas en el espíritu del maestro, que sean suyas como propias de un discípulo, y que cumplan las condiciones que se le exigen en su calidad de discípulo directo. Pero precisamente en mi obra, si es que, en un sentido diferente del habitual, mi disertación mereciera este nombre, reconozco yo lo incompleto, lo insuficiente, lo desviado y reprochable con demasiada claridad como para pretender tenerla por una obra que responda siquiera a las exigencias que yo mismo me impongo como discípulo que ha disfrutado dos años de sus formativas e instructivas lecciones. Ahora bien, aunque la causa de lo defectuoso e insuficiente deba ser buscada en general en los estrechos límites del alcance, finalidad y lenguaje de una tesis doctoral, particularmente en el campo de la filosofía, y aunque de esta manera se exculpen por sí mismas muchas cosas censurables, sin embargo, sólo puedo perdonarme la libertad de atreverme in-

cluso a enviarle mi disertación por la conciencia, que yo sinceramente confieso, de que ella, en conjunto y en general, respira un espíritu especulativo; de que ella (naturalmente sólo como un fragmento arrancado por una motivación externa) es el producto de un aprendizaje que consiste en una libre apropiación y refiguración de las ideas o conceptos que constituyen el contenido de sus obras de usted y de sus lecciones orales, una apropiación que no por libre incurre en el picoteo aquí y allá de una selección caprichosa, una apropiación que, de manera viva y, por decirlo así, esencial (no formal) da cabida en sí y compromiso al alma y a la propia fuerza de afirmación y creación que uno mismo tiene; e igualmente por la conciencia de que las ideas producidas o despertadas en mí por medio de usted y expresadas en su filosofía no se quedan arriba en lo general por encima de lo sensible y del fenómeno, sino que siguen actuando en mí de manera creativa, y, por así decirlo, desde el cielo de su pureza sin color, de su gloria, claridad y unidad sin mancha consigo mismas, descienden y se conforman en una visión que penetra lo particular, que supera y domina el fenómeno en su entraña y en su superficie; y también esta disertación mía, al menos en lo general, y aunque de una forma que con enorme imperfección, tosquedad e incorreción, no sabe todavía desprenderse de lo abstracto, lleva en sí el rastro de una forma de filosofar que pudiera llamarse la realización[1] y mundanización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro *lógos*. Esta conciencia, pues, independientemente de las carencias de mi trabajo, sentidas y reconocidas por mí mismo, me da el coraje de enviarle a usted este trabajo mío. Del mismo modo, estoy firmemente convencido de que aquella manera de filosofar que, aún no liberada ni desprendida de mí mismo, aparece en este trabajo mío sólo a ráfagas, que existe en mi interior todavía sólo como en trance de gestarse, y que quizás, al menos a través mío, no llegue nunca a la existencia y a una conformación completa, está en la época, o (lo que es lo mismo) está fundamentada en el espíritu de la filosofía moderna y hasta de la más contemporánea, surge de ese mismo espíritu. Pues, si

---

[1] (Al margen) «pero de ninguna manera debe ser vulgarización o conversión del pensar en una forma de visión estúpida, o el pensamiento en figuritas y dibujos».

en lo que después de usted se llama filosofía, como nos enseña el conocimiento de la historia y de la filosofía, no se trata de una cuestión de escuela, sino de la humanidad, si el espíritu, al menos el de la filosofía más reciente, tiene la pretensión de romper los límites de una escuela, y se esfuerza por ello y por convertirse en la forma de pensar y valorar clara, general e historicouniversal, y si precisamente en ese espíritu está el germen, no sólo de una actividad discursiva mejor en el orden literario, sino de un espíritu general que se expresa en la realidad como para una nueva etapa del mundo; si se trata de todo eso, entonces la tarea actual es, por decirlo así, la de fundar un reino[2], el reino de la Idea, del pensamiento que se contempla en toda existencia y que es consciente de sí mismo, la tarea de arrojar de su trono tiránico al Yo, al Sí mismo en general, que, particularmente desde el comienzo de la era cristiana, ha dominado el mundo, se ha tenido a sí mismo por el único espíritu, y, haciéndose pasar por el espíritu absoluto, suplantó al verdadero espíritu absoluto y objetivo; hay, pues, que destronar al Yo, para que la Idea sea real y reine, para que una luz ilumine en todo y por todo, y para que el viejo imperio de Ormuzd y Ahriman, del dualismo en general, no sea sometido en la fe de una Iglesia que vuelve del mundo a sí misma, ni en la idea de una sustancia, ni de una forma que incluya un opuesto, un negativo, una relación de exclusividad con otro (como siempre sucedió en la historia hasta ahora), sino en el conocimiento de la razón que es consciente de todas las realidades, que es una y general, existente y cognoscente, que es real y omnipresente, que no se interrumpe ni está separada de sí por ninguna diferencia. Se llegará, hay que llegar, por fin a esa monarquía de la razón; la filosofía, que desde milenios trabajó en su perfeccionamiento y realización, pero que, en su ascensión gradual, siempre comprendió al Conjunto, al Todo (o como quiera llamársele) dentro de una particular determinación, dentro de una idea determinada, y con ello siempre hubo de dejar necesariamente fuera de sí otra cosa (bien sea la determinación y el existente mismo en general, bien sea la religión o la naturaleza, o el yo, etc.), ahora por fin captó el Todo mismo en un Todo y

[2] (Al margen) «Naturalmente, el fundador de este reino no tendrá ningún nombre, no será ningún individuo, o será aquel único individuo que *es*, el espíritu universal».

lo expresó en la forma de un Todo, y tiene ya por fin que conseguir que no se mantenga por más tiempo una segunda cosa, u otra cosa, más o menos con la apariencia, el derecho o la pretensión de ser una segunda verdad, por ejemplo, la verdad de la religión etc.; formas milenarias, modos de visión, que se extienden como nociones fundamentales desde la primera creación natural a través de toda la historia, deben desaparecer, puesto que ha llegado ya el reconocimiento de su vaciedad y limitación, aun cuando no se haya hecho público todavía, y todo debe volverse Idea y Razón. Es ya el momento de una nueva fundamentación de las cosas, una nueva historia, una segunda creación, en la que la forma general de contemplar las cosas no sea ya el tiempo ni el pensamiento de aquí o de allá, sino la razón. Si, como se puede probar con claridad meridiana, el hombre se hace culpable de las más alocadas contradicciones, si igualmente sólo habla de cosas como desprendidas y separadas del pensamiento, si, dejando a un lado la opinión de que el pensamiento sea algo subjetivo y no real, más bien el hombre, como las cosas mismas, no existen en absoluto al margen del pensar, si el pensar, que todo lo abarca, es el espacio verdadero de todas las cosas y de todos los sujetos, más aún, si toda cosa o sujeto sólo son tales por medio de su representación en el pensamiento de los mismos; si se dan todos estos hechos, es entonces claro que, si el yo, el sí mismo (y con él las infinitas cosas que de él dependen) es superado en el conocimiento como principio absolutamente firme, general y determinante del mundo y de la percepción, desaparece incluso de la forma general de ver y valorar las cosas, hasta el punto de que el yo deja de ser lo que fue hasta ahora, y sin lugar a dudas muere sin remisión. Por lo tanto de lo que ahora se trata no es de un desarrollo de las ideas en la forma de su abstracta generalidad, en su aislada pureza y en su cerrado ser dentro de sí, sino de aniquilar verdaderamente las formas de captación histórico-universales desarrolladas hasta este momento acerca del tiempo, la muerte, la vida del acá y del más allá, el yo, el individuo, la persona, y acerca de la persona que está fuera de la finitud, contemplada en lo absoluto y como absoluto, es decir, Dios, etc., en cuyos conceptos se contiene el fundamento de la historia transcurrida hasta hoy, y también la fuente del sistema de las formas de representación cristianas,

tanto ortodoxas como racionalistas; se trata ahora de profundizar en el fundamento de la verdad, y de introducir en su sitio, como visión que caracteriza al mundo en su actualidad inmediata, los conocimientos que se encuentran implicados en la filosofía actual como un reino del en sí objetivo y lo que le trasciende, en la forma de la universalidad y verdad puras. Por lo tanto el cristianismo no puede ser comprendido como la religión perfecta y absoluta; ésta sólo puede ser el reino de la realidad de la Idea y de la razón existente. El cristianismo no es más que la religión del puro yo, de la persona, como la propia de un espíritu que es, fundamentalmente, y, por ello, *exclusivamente*, la oposición al mundo antiguo. ¿Qué significación tiene, por ejemplo, la naturaleza en esa religión?, ¿qué posición huérfana de espíritu y de ideas tiene en ella?, y, por cierto, que es esa falta de espíritu y de pensamiento uno de los pilares fundamentales de la misma. En efecto, ahí está, incomprendida, misteriosa, sin cabida en la unidad de la esencia divina, de forma que sólo la persona (no la naturaleza, ni el mundo, ni el espíritu) celebra su redención, que sería precisamente su conocimiento. La razón no ha sido, pues, salvada todavía en el cristianismo. Por ello, de una manera absolutamente falta de inteligencia, sigue siendo la muerte todavía, aun tratándose de un acto puramente natural, el indispensable jornalero en la viña del Señor, que, como seguidor y compañero de Cristo, culmine la obra de la salvación. Puesto que el fundamento y la raiz de toda religión descansan en la filosofía, en una manera determinada de consideración de las cosas, en la que empieza manifestándose la religión, por eso mismo y de la manera más precisa y certera, se pueden rastrear las causas de lo mundano, lo negativo del cristianismo, y hasta de la forma en que el mismo concibe el más allá. En general, hasta ahora cualquier religión no fue otra cosa que el presente inmediato, la apariencia y la manifestación del espíritu general de una filosofía, que, dentro de la diferenciación de los sistemas, se mantiene como unidad, por ejemplo, la filosofía griega; el cristianismo sería así la manifestación del espíritu general de la filosofía posgriega extendiéndose en la forma de pura mundanidad. Ahora, sin embargo, el esfuerzo de cada uno debería apuntar a que el espíritu se mantenga como espíritu, y que en su manifestación sólo él aparezca.

Pero debo terminar por temor a rebasar los límites de la humildad y el respeto, si yo pretendiera retenerle por más tiempo, mi hondamente venerado maestro, con los detalles de mi conocimiento, de mis aspiraciones, de mi pensamiento. En la esperanza de que tenga usted a bien acoger bondadosamente tanto esta carta mia como el envio de mi disertación doctoral que, al menos en general, constituye un bosquejo de estudio filosófico y un intento de actualización inmediata de ideas abstractas, me mantengo en la más profunda consideración y veneración suyas.

Enteramente entregado a su noble persona
Ludwig Feuerbach, Dr. en Filosofía.

Me permito todavía la observación de que, para no caerle a usted excesivamente pesado con un escrito demasiado farragoso, omiti ofrecerle detalles más precisos respecto a mi disertación, y señalarle lo que de especialmente equivocado y malo reconozco en ella, así como también subrayarle lo más importante de la misma, cosa que es para mí completamente clara, por mucho interés que yo tuviera en ello, a fin de eliminar algunas partes mal concebidas, siquiera fuera por la indicación de las mismas y por la conciencia expresa sobre lo mismo, manifestada ya antes de que usted pudiera acaso dignarse leer mi trabajo. Por el mismo motivo me prohibí igualmente una carta más extensa y detallada, como quizá el caso hubiera exigido.

La sola lectura de la carta pone sin duda sobre la pista del carácter programático de la misma. Por un lado se hace en ella profesión de filosofía especulativa y marca ciertamente una determinada adhesión hegeliana que, de alguna manera y en forma variada, va a llegar hasta su enfrentamiento con el antihegelianismo de Bachmann en los años 34 y 35. Las razones de esta adhesión no estriban en la pura devoción discipular, sino en el reconocimiento expreso del hecho objetivo de que la figura de Hegel marca un hito en el devenir filosófico que supone la liquidación de la tradición subjetivista en la forma en que se abre

para la filosofía moderna occidental con el *cogito* cartesiano, y ofrece los argumentos más sólidos y palmarios para algo especialmente pretendido por Feuerbach, a saber, la entronización del «Reino de la Idea». Queda ya patente en este reconocimiento que esta inicial adhesión al hegelianismo viene matizada y condicionada, a su vez, por el reconocimiento de que la filosofía especulativa no es, no puede ni debe ser, una filosofía de escuela, y la forma en que Feuerbach entiende su relación con la misma es la de «una libre apropiación y refiguración de las ideas» que la constituyen, una apropiación que implica rigor, profundización, compromiso vital y aportaciones personales de carácter creativo. Y es aquí donde ya aparece de manera directa, aunque velada por razones de urbanidad, el primer motivo de distanciamiento creador con Hegel: hay que descender del cielo de las ideas abstractas, y, desde su pureza sin color, bajar a la entraña del fenómeno, porque la vocación feuerbachiana, anunciada ya aquí, y que le va a llevar a un progresivo distanciamiento con los postulados del maestro[3], es la de «la realización y mundanización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro *lógos*». Aquí aparecen ya los planteamientos no-filosóficos de la nueva filosofía que va a desarrollar más tarde, aquí está ya la formulación que opondrá dialécticamente el envejecimiento de la filosofía al rejuvenecimiento del mundo, aquí está ya implicada la articulación teórica de la praxis, que, en forma diversa, va a comprometer a todos los jóvenes neohegelianos, entre los cuales el joven Karl Marx destacará por su adhesión a Feuerbach, precisamente en este punto que compromete, a la vez que una nueva filosofía, o no-filosofía, un nuevo concepto del hombre, y una transformación real del mundo.

---

[3] La progresión de este distanciamiento, si bien con intermitencias de reconocimientos positivos, no dejará de hacerse hasta una culminación rupturista en el artículo «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie» (*Hall. Jahrb. f. dt. Wissensch. u. Kunst.*, Lpz., 1839, p. 2369 ss.).

Este programa no apunta, pues, a la escuela, sino a la humanidad, y enraizándose en el tiempo, consciente de que se trata de la filosofía de su época, pretende constituir «una nueva etapa del mundo», que rescata la intemporalidad del «pensamiento que se contempla en toda existencia». Y el postulado primero de esa nueva lectura del pensamiento ha de ser el «arrojar de su trono tiránico al *yo*», como elemento enceguecedor de toda la historia moderna, a fin de que «la Idea sea real y reine, para que una luz alumbre en todo y por todo», en una «monarquía de la razón», donde, todavía especulativamente hablando, toda forma de dualismo, como planteamiento unilateral exclusivizante, que deja fuera de sí todo contrario o negativo, debe ser superado en ese reino universal de la razón que abarca toda realidad sin exclusión alguna, y, de esta forma, ciertamente, no sale Feuerbach todavía del ámbito de la filosofía especulativa, pero da un paso fundamental, en el fondo y en el tono, que, a la vez que matiza la distancia con Hegel, expresa, en familiaridad y contenido, su acercamiento a Heráclito.

Y el distanciamiento con Hegel empieza a hacerse más patente, cuando se trata de diagnosticar la etiología de ese mal que es el *yo*. La fuente de este mal es, para Feuerbach, la religión en general y el cristianismo en particular. Mientras que para Hegel la religión es todavía un estadio avanzado del espíritu absoluto en el que se adviene a la verdad por la vía del sentimiento, pero de un sentimiento que presenta la anomalía de tener carácter general, cosa ésta que a la vez le acerca y le separa del concepto, como estadio último de tal espítitu, para Feuerbach, esa razón que concibe «tiene que conseguir que no se mantenga por más tiempo una segunda cosa, u otra cosa, más o menos con la apariencia, el derecho, o la pretensión de ser una segunda verdad, por ejemplo, la verdad de la religión...». Tal es el origen del discurso antirreligioso de Feuerbach,o, si se quiere, de la nueva inflexión crítica que in-

troduce en tal tipo de discurso, y que encontrará su forma culminante de expresión en 1841 y 1843 con la obra *Das Wesen des Christentums*, reformada también en 1849. El cristianismo, «esa religión misteriosa, sin cabida en la unidad de la esencia divina», como la forma de la filosofía posgriega, que se justifica, en opinión de Feuerbach, exclusivamente como oposición al mundo antiguo, es el responsable fundamental del reino del *yo* y de la *persona*. Reconocidos éstos como responsables de los males básicos del mundo occidental, la tarea es quitar al *yo* su carácter de principio para que desaparezca «incluso de la forma de ver y valorar las cosas» para que «muera sin remisión», única forma de llegar a «una nueva fundamentación de las cosas, una nueva historia, una segunda creación».

La carta de Hegel es de finales de 1828; Feuerbach tiene entonces 24 años, y, si hemos de conceder una parte de crédito a la afirmación de H. Taine de que «de 1790 a 1830 Alemania produjo todas las ideas de nuestra época»[4], fuerza es reconocer, tanto si Taine conocía esa primera actividad filosófico-literaria de Feuerbach, como si no, que el contenido profundo de esa opinión afecta también alícuotamente a nuestro autor. La Revolución Francesa había causado un fuerte impacto en las mejores mentes de Alemania. El viejo Kant saca de ella enseñanzas para su filosofía de la historia, y el joven Hegel exalta la activa supresión del orden histórico en Francia frente a la que llama «indolencia alemana» (*die deutsche Trägheit*). Los años clásicos, encarnados en el Goethe maduro, que disuelve con su cosmopolitismo apolítico, su humanismo perfectivista y su desinterés por el presente histórico, los primeros arranques del *Sturm und Drang*, habían dado paso, con Novalis y Schelling, pero sobre todo con Fich-

[4] Cf. Wilhelm Treue, *Deutsche Geschichte*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1958, p. 463.

te, a la valoración de lo nacional militante, del antiabsolutismo y de la libertad individual. Los años de niñez de Feuerbach transcurren bajo auspicios napoleónicos que no dejaron, bien que mal, de traer consigo gérmenes de inquietud y transformación, pero su adolescencia formativa comienza su ciclo dentro del período restaurador del 16 al 34, y del movimiento cultural transformativo que se desarrollará entre los años 1815 y 1848, un movimiento, en el que, como dirá Taillandier[5], se descenderá del cielo de la filosofía y de la poesía a la tierra de la literatura política y crítica.

Muy verosímilmente, el eslabón clave hacia ese nuevo discurso de la cotidianidad ha podido estar representado por la figura de Jean-Paul, que, ya en las postrimerías del *Sturm und Drang* y fundiendo la fibra emocional de Schiller con la inquietante ironía de Goethe, había ofrecido un instrumento de expresión decisivo para los nuevos tiempos, un instrumento que había de ser por igual idóneo para la expresión del entusiasmo cosmopolita que hace exclamar a H. Heine «la tarea de nuestro tiempo es la emancipación del mundo entero», y para la consolidación de una ironia seria, que, según la calificación de Wienbarg, cabeza del movimiento *Das Junge Deutschland*, fuera «la salvaguarda de nuestra libertad civil». Estos instrumentos, tanto entusiásticos como irónicos, serán también el adecuado excipiente expresivo, en el que se canalizarán otros tres rasgos del movimiento cultural que nos ocupa, a saber, el materialismo, el afán de libertad y la dignidad humana. El materialismo se manifestará ahora como un quiebro corrector del empalago de espiritualismo de las etapas precedentes; el afán de libertad será una constante en todas las variantes de este movimiento, inspirado en gran medida en modelos revolucionarios fran-

[5] «De la littérature politique en Alemagne», en *Revue des deux Mondes*, V, París, 1844, pp. 995 ss.

ceses, hasta el extremo de que, por boca de Herwegh, se llega, en paroxismos de exageración, a comparar a Babeuf, Saint Simon y Fourier con Fichte, Schelling y Hegel; un movimiento alimentado de rechazo de la tiranía y el absolutismo prusiano, que sabe, sin embargo, con el *Zollverein* (Unión Aduanera) explotar en su beneficio unitario las aspiraciones de expansión de la burguesía vernácula y los matices revolucionarios del nacionalismo militante. En cuanto a la dignidad humana, que en la etapa inmediatamente anterior había sido considerablemente exaltada por Kant y por Schiller, la vemos ahora servir de base estructural del humanismo programático que, en versiones muy variadas, constituirá una de las características diferenciales de este momento.

En el ya citado estudio de 1844 de Saint-René Taillandier, no da muestra ninguna de conocer las dos obras comentadas en este estudio y cuyas fechas de aparición fueron respectivamente 1828 y 1830. Las obras que comenta de los jóvenes hegelianos son las *Anecdota* de B. Bauer, Feuerbach, Ruge, etc., publicadas en Zurich en 1843, y las *Ein und Zwanzig Bogen* («Veintiuna Hojas») de Georg Herwegh, publicadas igualmente en Zurich en 1843. Estos jóvenes son presentados por Taillandier como los representantes de un movimiento publicista que sirve «mal a una buena causa» y que fracasará (¡ya en 1843!), según el comentarista francés, a causa de su espíritu violento. Por la fecha en la que escribe su trabajo, y por el material de referencia, Taillandier demuestra no conocer la sustancia y el alcance de la izquierda hegeliana, si bien su agudeza alcanza a reconocerla como superior y liquidadora de los dos movimientos renovadores inmediatamente precedentes, a saber, *Junges Deutschland* y *Weltschmerz*, a los que se refiere por obras de 1834 y 1835[6]. Si Taillandier hubiera

[6] *Aesthetische Feldzüge* de Ludwig Wienbarg, Hamburg, 1834; *Maha Guru, Geschichte eines Gottes* de Karl Gutzkow, Stuttgart, 1834; *Madonna,*

conocido la tesis doctoral de Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, publicada en 1828, y la que aquí presentamos, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, publicada en 1830, habría podido asignar un papel más importante y real a Feuerbach en la conformación de la sensibilidad de esa época y habría podido encontrar un nexo más firme entre todos los movimientos que estudia. Habría podido comprobar que, si bien es cierto, como Taillandier afirma, que los efectos de la Revolución de 1830, que garantizaría la monarquía liberal y constitucional en Francia con Luis Felipe I, serían decisivos en la conformación y afianzamiento del movimiento cultural, social y político que llegará hasta el *Vormärz* de 1848, y, si es igualmente cierto que el saintsimonismo, preponderante en la época, será también determinante en la configuración de los rasgos y características de los que concurrían en los ideales implicados en el emblema *Junges Deutschland*, también es cierto que el espíritu de superación del Yo, comprometido en el sentimiento de solidaridad humana de este grupo, está ya teorizado, en la obra feuerbachiana de 1828, como radical heterogeneidad del ser[7], como necesidad óntica de ser en el Otro, de igual manera que también encontramos perfectamente delineada en esa obra la doctrina de la función ontológica del amor, temas ambos que serán más ampliamente desarrollados en la obra de Feuerbach de 1830 aquí publicada. Habría comprendido igualmente Taillandier que la exigencia de terrenización de lo divino que él detecta en afirmaciones como la de Mundt, en la obra citada de 1835: «Dios se ha hecho mundo» o «yo soy Cristo, si Dios y el mundo se unen en mi corazón», o la de Bettina von Arnim (*Dies Buch gehört dem König*, Berlin, 1843): «Marte se convirtió en el Arcán-

---

Unterhaltungen mit einer Heiligen de Theodor Mundt, Leipzig, 1835, entre otros.

[7] Tomo conscientemente la expresión machadiana.

gel San Miguel... fue él el que condujo la Revolución Francesa... es él el que destruirá los cielos cristianos», comprendería, digo, que este tipo de afirmaciones están ya ampliamente tratadas y teóricamente profundizadas en *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de 1830. Y si es plenamente cierto que, como dice Taillandier en 1844[8], «una inmensa transformación moral se está operando hoy en los pueblos alemanes», es nuestro cometido en este estudio tratar de determinar y aquilatar el papel que le corresponde a Feuerbach en ese proceso.

Al mismo tiempo, y en la medida de lo posible, aun reconociendo lo impropio del lugar y de la materia para un desarrollo más extenso, nosotros quisiéramos, en este estudio, al menos anunciar las posibilidades de ampliación en el campo del reconocimiento de la deuda contraída con Feuerbach por la posteridad filosófica, y nos lo planteamos como un deber de justicia judicativa, por estar sobre todo convencidos de que el grado de valorización de Feuerbach por la posteridad, en los aspectos que, generalmente, se le vinieron reconociendo como positivos o negativos, quedó, de origen, marcada por el etiquetado de que fue objeto por parte de Karl Marx, condicionadamente positivo hasta *Elf Thesen über Feuerbach* y negativo a partir de éstas y de la *Ideología Alemana*, gestada al alimón por él y por F. Engels, quien a su vez rubrica el mismo juicio negativo en su obra *Ludwig Feuerbach o el fin de la filosofía clásica alemana*. El secular éxito posterior del marxismo como doctrina filosófico-social mantuvo para la posteridad la minimización valorativa del trabajo filosófico feuerbachiano, con una ligera intermitencia en los años 60 de este siglo, cuando fueron conocidos en el occidente los *Manuscritos económicos y filosóficos* del 44 de Karl Marx, y, con ellos, la existencia de un Marx humanista de ascendencia plenamente feuerbachiana. Este reconocimiento

[8] Saint-René Taillandier *loc. cit.*, p. 1038.

intermitente no fue sin embargo, en nuestra opinión, objeto de una profundización suficiente, y, en términos generales, siguió con ligeras variantes perpetuándose la imagen de Feuerbach acuñada en el siglo pasado, y alimentada, en sus aspectos deformadores, por dos tradiciones directamente contrarias entre sí, la del comunitarismo economicista de ascendencia marxiana y la del individualismo a ultranza, que arranca de los ya tempranos planteamientos de Kierkegaard y de *El Unico y su propiedad* de Max Stirner, tradición esta última que dio soporte a las diferentes variantes del liberalismo y hasta libertarismo posterior.

Lo cierto es que el peso de estas dos tradiciones valorativas tiene por efecto el dejar en la sombra, inédito, por decirlo así, un Feuerbach de genio perspicaz y valeroso, imaginativo y argumentador, roturador imprevisible, en muchos aspectos, de terrenos vírgenes en los diferentes campos de la filosofía, un Feuerbach torrente de las ideas más diversas, que más tarde veremos fructificar, por obra de otros, en discursos sistematizados de carácter vitalista, historicista, fenomenologista, existencialista, socialista...

El acervo de aportación feuerbachiana a esa «inmensa transformación moral de los pueblos alemanes», de la que nos habla Taillandier, concreta, ya inicialmente, su intención en la selección del contenido de sus primeras obras, que sustentan, como ejes temáticos, la universalidad y comunidad de la razón, como base novedosa de una necesaria teoría de la comunicación, y el desarrollo de una nueva teoría de la muerte a la que se fustiga como el indispensable jornalero de la viña del Señor cristiano en la tarea de culminar la obra de salvación, discursos ambos destinados a operar en las mentes de su tiempo a modo de *tetrapharmakos* epicúreo, como fundamental factor disolvente de los viejos fantasmas. La voluntad de cooperación en una transformación radical de carácter creativo, en todos los aspectos del orden establecido, obliga a que

teoría y praxis deban ya aparecer íntimamente fundidas, y a que el pensamiento, en concreto, y hasta la mente misma, como ámbito más amplio de vivencias anímicas, hayan de ser concebidos en términos de acción, y esa intencionalidad de arranque promueve por sí misma una determinada jerarquización de los temas que de forma natural van brotando del discurso, en lo que, mejor que una disposición taxonómica de carácter geométrico, conviene la imagen de la piña o del racimo, como símbolo unitario de una multiplicidad de frutos internamente enlazados por su copertenencia específica.

El inicio de ese discurso que se pretende transformador y fundante no podía ser menos que la sustentación del carácter común de la razón, en lo que se manifiesta que el peso específico del pensamiento heraclitano no debió de haber jugado un papel irrelevante, y donde, para evitar, sin embargo, cualquier confusionismo, se delimitan las distancias con los planteamientos averroísticos.

La razón es exaltada porque une; la persona y el individuo son rechazados porque separan. He aquí la versión moderna, el eco remozado de una música presocrática: el *Koinós lógos*, o razón común de Heráclito, es fuente de comunicación, acercamiento y unión de los hombres entre sí, y entre los hombres y las cosas; en cambio, la razón particular, el *idíos lógos* del filósofo de Efeso, que cada individuo quiere arrogarse para sí, es el motivo del aislamiento, la incomprensión y la injusticia.

La esencialidad comunicativa, que Feuerbach privilegia como carácter definitorio de la razón, transparece ya en la descripción por Feuerbach del proceso de advenimiento de la misma al ámbito humano. Se dan tres pasos en este proceso de advenimiento, según Feuerbach: a) la razón procede de la totalidad conjunta, porque el Todo (se apoya en Platón y Aristóteles) es anterior a las partes; b) procede igualmente del Otro, sin el cual no hay ni si-

quiera conciencia de uno mismo; c) finalmente se origina de la conjunción del Sí mismo con el Otro[9].

La razón es fuente única de comunicación, porque es igualmente fuente única de identificación: «al pensar, yo mismo soy todos los hombres» [*De Ratione*, 17]. Es igualmente la razón vehículo exclusivo de diálogo con los demás, en una actividad de ruptura de las aislantes costras de los *yos*, justamente porque «cuando pienso... no soy nadie» [*De Ratione*, 21], y porque yo, como pensante, soy la negación de mí [*De Ratione*, 22]. Es fuente de diálogo incluso para uno mismo, porque cuando pienso, dialogo conmigo mismo, y puedo hacerlo, precisamente, porque el interlocutor está en mí, y porque «cuando pienso no soy uno, ni solo ni singular, sino dos» [*De Ratione*, 22]. El instinto de propiedad o apropiación, que va incluido en la pretensión de la razón particular, queda aquí en absoluto sin fundamento, pues, si mi razón fuera mía, mis pensamientos no podrían ser contrarios a los de otro, puesto que éstos no tendrían relación, comparación o conveniencia con los míos [*De Ratione*, 47], y «así pues, si cada uno estuviera dotado de su razón, o bien (pues no hay ninguna diferencia), si la razón no fuera una y universal, ni podríamos en absoluto salir de nosotros mismos a lo otro, ni podríamos comprendernos mutuamente, ni querríamos o podríamos comunicar nuestros pensamientos a los otros» [*De Ratione*, 47].

Es ése justamente el camino que llevará a Feuerbach a valorar al hombre como género (*Gattung*). Dentro de la

---

[9] Cf. Feuerbach, *Jungendschriften*, Frommann Verlag (Günter Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, pág. 42 y nota 54. Esta edición contiene las dos primeras obras de Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita* y *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, que se publica en este volumen. Cuando hayamos de referirnos a la primera, lo haremos con la mención *De Ratione* y la página de esta edición. Cuando nos refiramos a pasajes de la segunda, citaremos doblemente Original pág. (la de esta edición) y Traducción pág. (abreviadamente: Or.-, Trad.-).

unidad de la conciencia, «eres consciente porque tú mismo te diferencias de tu esencia» [Or. 194, Trad. 186], pero la conciencia es una en todos los hombres y sólo son diferentes los conscientes, de modo que «en su saber son todos los hombres uno, como no separados, pero en lo que saben son diferentes y están separados» [Or. 195, Trad. 187]. Por eso la conciencia es género y el conocimiento especie, que representa la determinación de la conciencia, constituyéndose en el ser de ésta, y ésta en la muerte de todos los conocimientos, pero la conciencia, al perderse, en la relación conciencia-conocimiento, trasfunde en el conocimiento toda su infinitud [Cf. *De Ratione*, 29-30].

Esta razón infinita tiene, ciertamente, límites, pero no límites externos a ella misma, puramente impedientes de su expansión, sino límites constitutivos de su propia, interna y verdadera naturaleza [Cf. *De Ratione*, 50], es decir aquellos límites que le permiten a la razón descubrir su verdadera infinitud, los límites que van incluidos en la definición de *finis* o *télos*, y que, en una comprensión tangencial de los discursos gnoseológico y ontológico, presentan al *ser* como finalidad, para lo que recurre a Hegel (*Logica* I 63), pero más certeramente al autor del libro que se consigna como *Teología* de Aristóteles [*Teol.* V, 5], que se expresa así: «La pregunta cuál sea la esencia del ojo no es otra que la pregunta a qué está destinado»[10]. De forma que la razón es una, universal e infinita, pero no es algo que sea inherente al hombre, como un predicado es inherente a un sujeto lógico, lo que hace que, mientras el hombre sea individuo, la razón esté fuera de él[11], cosa que le da a la relación hombre-razón cierto carácter de conquista, y cosa, a su vez, que posibilita la comunicación, presentando como resultante indispensable el que la ope-

[10] *De Ratione*, nota 64.

[11] *Idem*, nota 59.

ración comunicación concluya con la disolución de la personalidad [Cf. Or. 208-209, Trad. 201-202], ya que «tu vida, como proceso continuado de recuerdo y espiritualización, es el ininterrumpido proceso de eliminación de la frontera entre tú y el otro, y, en consecuencia, de anulación del ser personal, y con él de tu personalidad» [Or. 209, Trad. 202].

El corolario obligado, pues, del carácter de la razón expuesto y de su valoración se plasma en la necesaria declaración de la vaciedad del *yo*, y en la consiguiente depreciación de los conceptos «individuo» y «persona», así como (no podría ser de otra manera) en la crítica del concepto de *sujeto*, con la consiguiente acción demoledora para toda la tradición subjetivista occidental, lo que lleva a Feuerbach a una nueva formulación de la relación sujeto-objeto.

La relación hombre/pensamiento determina, justamente por la unidad de la razón, la unidad humana, que Feuerbach llega a formular de manera radical: *homo omnino est homines*: «el hombre es, en toda la extensión de la palabra, los hombres» [*De Ratione*, 19], lo que le permite una nueva formulación del *cogito*: «pienso, luego soy todos los hombres» [*De Ratione*, 43], porque en realidad, «la unidad de los hombres no expresa ni significa otra cosa que la unidad de la razón misma» [*De Ratione*, 44, cf. tamb. *De Ratione*, 21]. La desviación degenerativa del reconocimiento de ese tipo de unidad tiene, para el mundo moderno, una génesis histórica comprobable: la persona de Cristo se convierte en el punto central, de ella se pasa simplemente al culto de la persona, del individuo. Es así como el evangelismo protestante pasó a ser racionalismo y moralismo, y en este proceso sólo el sujeto se hace objeto del sujeto, la persona lo es todo, lo esencial, lo infinito. De esta forma el pietismo condujo al racionalismo [Or. 82-83, Trad. 65-66]. La consolidación de esta creencia se realiza en tres pasos sucesivos: 1.º Por la consideración de

la imperfección de la persona real, se postula la realidad de una imagen idealizada; 2.º A la búsqueda de la perfecta moralidad, se requiere una meta ultraterrena de carácter infinito; 3.º Como lo verdaderamente interesante es el sujeto, se procede a la subjetivización de absolutamente todo [Or. 85-87, Trad. 68-70].

Así pasa Feuerbach a la crítica del individuo, que sólo puede considerarse *uno* por relación, pero no por esencia, «pues a la esencia no le alcanza ninguna particularidad» [*De Ratione*, 39], y aunque se reconozca que, como todo existente, tenga una esencia, se reconoce con ello la diferenciación, la separación entre el individuo y su esencia, provocada por el individuo mismo, siendo así que por este acto de diferenciación, la esencia se hace objeto para el individuo, en lo que no intervienen injerencias ni actos extraños, sino que constituye una acción, una actividad de la propia esencia, de forma que «tú te diferencias de tu esencia sólo a través de ella y en ella misma» [Or. 194, Trad. 186].

Este carácter relativo del individuo hace que el concepto mismo de individuo sea, *nominatim*, puesto en cuestión, pues está el hombre tan entreverado con el hombre que el singular, como tal, puede, verdaderamente, ser considerado una ficción[12], llegando Feuerbach incluso a calificar de mentira que el individuo sea realmente individuo, es decir, indivisible, y a afirmar que «según su concepto y en realidad, es divisible y dividido entre sí mismo y todos los demás individuos con los que por necesidad tiene relación» [*De Ratione*, 37-38]. Hasta tal punto el individuo no es nada, que Feuerbach justifica de esta manera la igualdad de todos los Yos: «y considerando solamente el hecho de que todos los hombres son *Yo*, sin tomar cuenta alguna de las cosas particulares que casi todos los hombres suelen confundir consigo mismos y tomar por sí

[12] *Idem*, nota 54.

mismos, en la medida en que sólo el sí mismo es *Yo*, no tendrías ninguna manera de discernir el uno del otro, o sea de decir cuál de ellos es *Yo*» [*De Ratione*, 35]. Es el primer paso hacia el reconocimiento de la vaciedad, la nada del Yo. La sustancia entitativa del hombre es la razón, y humanidad, su género (*Gattung*); el individuo son sentidos particulares, sentimientos incomunicables, barreras intersubjetivas infranqueables, algo que, sin embargo, presupone la identidad del vacío. La relación hombre/humanidad, en Feuerbach, no tiene, pese a las semejanzas, las características de la relación instrumental individuo/espíritu, en Hegel. Tampoco el *yo* feuerbachiano conserva las características positivas del yo de Fichte, considerado como un obrar que se retira sobre sí mismo. Realmente, el trasfondo del *yo* de Feuerbach es la nada que desde el sujeto vacío procede después al vaciamiento sistemático del mundo, a la succión excluyente de todo lo sustancial y real [Or. 85-87, Trad. 68-70]. Es ésta una realidad que Stirner, crítico de Feuerbach, no va a tener más remedio que reconocer y asumir, sacando de ello un cierto partido teórico, pues, si en su actitud antimetafísica a ultranza está obligado a negar toda sustancia, toda esencia, tiene que estarlo hasta el extremo mismo de negar la propia realidad sustancial del *Unico*[13]. Así, el *Unico* stirneriano resulta identificado con la *nada*, si bien (y la salida teórica no podía ser, para bien y para mal, de otra manera) no una «nada en sentido de vaciedad, sino la nada creadora de la que yo mismo como creador lo creo todo»[14]. Si para Feuerbach, en cambio, el ser más perfecto es aquel que descansa en sí mismo, ese yo vacío sólo podía ser objeto de execración, y se recrea, ciertamente, en

[13] Cf. G. Zaccaria, «Considerazioni attuali sull'individualismo radicale di Max Stirner» en AA. VV. *La società criticata, Revisioni tra due culture*, Napoli, 1974, p. 320.

[14] *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin, 1844, p. 5.

expresar de forma radical esa nulidad del yo que debe superarse: «no es en absoluto nadie aquel que no es nada sino un sí mismo, que nada sabe ni conoce ni ama, o que no se propone nada que seguir, o que, por decirlo de una vez, no contiene en la conciencia algo definido, ni llena con nada la propia conciencia» [*De Ratione*, 24]. Lo urgente para Feuerbach es escapar de ese subjetivismo, y antes que nada proceder a su demolición teórica, para buscar la raíz ontológica que fundamente el ser en la otredad. Y en este trance, puesto que persona y amor se excluyen [Or. 90, Trad. 78], lo verdaderamente necesario y urgente es aniquilar teóricamente la persona y fundamentar la teoría óntica del amor.

El proceso de objetivación que se había iniciado con la filosofía hegeliana como un compromiso entre el objetivismo del sistema de la identidad de Schelling y el subjetivismo entrañado en la teoría de la ciencia de Fichte, sufre ahora un proceso de radicalización, que, arrancando de la evidenciación de la nada del yo, encuentra en *lo otro* no sólo una justificación referencial, sino el basamento fundamental de la función ontogenética en el campo de lo humano. Todavía hay resonancias hegelianas en la declaración de que mi realización está en los otros [*De Ratione*, 22], pero, en la lectura de Hegel, el estadio subjetivo del espíritu, si bien reconocido como inferior en el proceso general, no deja de ser considerado como necesario, y se le atribuyen en ella, en razón de esa necesariedad, determinados caracteres de una positiva sustancialidad. En la ontología antropológica feuerbachiana, en cambio, ser es compañía, y la soledad vacío y nada, de aquí que el hombre sólo pueda ser en el Otro (*homo nisi cum Altero esse non potest* [*De Ratione*, 41]). En otro caso, el hombre no sólo sería una mónada leibniziana sin ventanas hacia afuera, sino que sería esa mónada, privada también de lo que justifica la fuente de su autonomía y hermetismo, a saber, el sentido interno natural y espontáneo de todo lo que en el

exterior ocurre. De forma que la imagen de tal hombre sería la del animal cercado por si mismo: «aquel hombre que estuviera absolutamente cerrado dentro de sí mismo, singular y solo, seria una criatura animal, y el animal mismo no sería otra cosa que el hombre absolutamente singular, solo y solitario» [*De Ratione*, 42]. El hombre singular es, de esta manera, la humanidad carente y menesterosa, el ser de la ausencia, la angustia de una esencia que no se ve cumplida. Con anterioridad a O'Neill, para quien el hombre nace roto y se pasa la vida cosiéndose, o con anterioridad a Sartre para quien las situaciones y los otros hombres son, para el singular, una permanente y fallida invitación a ser (*une occasion manquée*), con muchísima anterioridad, para Feuerbach, el hombre singular es el ser indigente, vulnerado de todas las carencias contempladas en los diversos espejos singulares, que son sus congéneres para él: «todo hombre singular que exista fuera de mí es un agujero, un vacío, una laguna dentro de mí; yo soy un ser absolutamente agujereado, todo mi ser es un poro; todo ser igual a mi, que exista independientemente, me apuñala, me hiere; en todo hombre veo yo simplemente lo que me falta, los otros hombres no son más que los poros de mi propio yo, objetivos, independientes, contemplados fuera de mi» [Or. 140, Trad. 128]. Cuando somos, somos por necesidad en los otros: «el seno materno de tu propio yo es la conciencia de los otros» [Or. 203, Trad. 196], y continuando en la imagen de la maternidad, añade Feuerbach en el mismo sitio: «chupas tu personalidad del pecho de la humanidad». Lo que somos, la conciencia que tenemos, se ha constituido en nosotros desde los otros, y, al morir, pasamos a ser parte constituyente de la conciencia de otros, en forma de recuerdo. De modo que lo nuestro es siempre ir del otro al otro [Cf. Or. 203, Trad. 196]; porque «hasta tal punto están enredados y entreverados los otros en tu vida más íntima, en la unidad de la conciencia de tu propia y particular personalidad,

que tu saber de ti es siempre un saber mediado por ti a través de los otros» [Or. 203, Trad. 195]

Por todas las razones anteriormente expuestas, «el hombre arde en el deseo incontenible e incontenido de unirse, de la manera que sea, con *El Otro, de quien está separado por la naturaleza*» [*De Ratione*, 41]. Y porque el amor es autosuficiente y no necesita de ningún instrumento exterior, sino que él es su propio órgano, y porque, a diferencia de otros sentimientos que son particulares, el amor es todos los sentimientos a la vez y conjuntamente [Or. 103, Trad. 88], es el amor la forma más elevada de la autoconciencia, porque en él se funden el sentimiento y el saber del ser[15], y en él «tú eres Uno con aquel de quien tú tienes sentimiento y conciencia, eso eres en realidad tú mismo» [Or. 103, Trad. 87]. La razón de este impulso de heterogeneidad, del amor al Otro, estriba en que este Otro es el ausente del uno mismo, su origen radica en la unidad universal primigenia, y el lugar íntimo de esa unidad, como ya se vio más arriba, es el pensamiento [*De Ratione*, 42]. Llevado de ese impulso, el ser particular y singular es aniquilado y consumido por el amor en el objeto amado, de manera que el encuentro ansiado se concreta en una obligada pérdida: «el Amante ciertamente elimina y pierde el sí mismo, que es singular y solitario, para volverse el Otro»[16], pues no se puede amar sin renunciar a uno mismo, ya que amando me vivo en el otro [Or. 210, Trad. 203]. Se afirma con esto una pulsión primaria de carácter radical, ya que «el hombre ama y no puede por menos de amar»[17], pues lo esencial es tener el ser de otro por funda-

[15] Si en Machado, como en Dante («perdón Sofía»), se trueca el amor en teología, también en Feuerbach, pero al estadio teológico precede en éste el estadio ontológico, u ontogenético del amor.

[16] *De Ratione*, nota 55. Ver sobre el tema, Ferrucio Andolfi, *L'egoismo e l'Abnegazione (L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo)*, Milano, Franco-Agneli, 1983, pp. 77 ss.

[17] *De Ratione*, nota 55.

mento del propio ser. La sinceridad y profundidad del amor obligan a una pérdida sin paliativos, tan sin paliativos que, en el amor «te has hundido en un abismo sin fondo» [Or. 113, Trad. 99], y así comienza a delinearse en Feuerbach el sentido del ser, que, marcado por los rasgos del amor, se nos presenta con acentos heraclitanos. En efecto, sólo el amor da sentido y ser a la existencia, pero con él finaliza también al mismo tiempo, pues el sentido de lo que tiene sentido está donde termina, y por eso «en el amor comienza y termina la existencia» [Or. 115, Trad. 100]. De esta manera, en el amor, eres y no eres, pues el amor es ser y no-ser al mismo tiempo, vida y muerte como un solo vivir [Cf. Or. 114, Trad. 100]. Es asi el amor «como fuente del dolor y de la alegria, fundamento y fuente del ser y del no-ser» [Or. 115, Trad. 101], dice Feuerbach, como antecedente de una larga cita de tonos misticos sobre el amor tomada de Jakob Boehme. El amor es asi concebido bajo el signo conjunto de vida y muerte, y en ello radica toda su carga dialéctica, en la que transparece precisamente esa familiaridad heraclitea a la que hemos hecho mención: «El amor da vida y toma vida; destruye y crea. Sólo por el torturante sentido del amor, que todo lo consume, y dentro de él, adquiere sentido la vida y la existencia, pero sólo el sentido convierte a la vida en vida; una existencia sin sentido es como nada; la existencia se hace por lo tanto existencia, cuando es existencia del amor; convierte al ser en nada y a la nada en ser, y sólo el algo purgado en la nada significa algo y es algo» [Or. 115, Trad. 100]. El amor es asi, en Feuerbach, la medida del ser, pero es igualmente la medida del valor, pues la verdad y el valor del hombre se mide por el contenido de lo amado, e igualmente por la profundidad y sinceridad de la entrega, pues «cuanto más entregues de ti mismo, tanto más grande y verdadero es tu amor, pues amar no se puede sin renunciar a uno mismo» [Or. 210, Trad. 203], del mismo modo que, recíprocamente, la fal-

sa entrega recibe en recompensa una falsa imagen [Or. 211, Trad. 204].

El amor, pues, no es, como se ve, ninguna aventura, en Feuerbach; tampoco representa ninguna inflexión circunstancial, ni particulares avatares o accidencias definidoras de estados transitorios, aunque fueran éstos de considerable importancia. El amor es, en Feuerbach, la fuerza capital, decisiva, de la creación, es la *enérgeia* ontogenética que decide el ser y el no-ser, y ambos conjuntamente: «La infinitud y la esencialidad del objeto amado, en cuyo solo vínculo y por cuyo solo fundamento tú eres y tienes la vida, la necesariedad del amor y la nada de tu mero yo, de tu ser para si, se manifiestan sólo por el hecho de que tu ponerte por ti mismo, tu yo, si sólo es para sí, alejado y separado de la esencia y la vida en la objetividad en general, y en particular en el objeto amado, desde el momento en que se manifiesta sólo para si mismo y se desimplica del vinculo con la objetividad y del contenido amado, que durante la vida representa un vínculo ininterrumpido o sólo interrumpido por vínculos de otra clase... ese tu yo, en esas condiciones, no es nada, se vuelve nada» [Or. 214, Trad. 207].

Lo fundamental, ya en este Feuerbach primerizo, es poner en situación de patencia los fundamentos teóricos que sustentan lo común y lo comunitario. Para él, el hombre-naturaleza es singular y separado del pensamiento universal[18]. En él la voluntad no es primigenia, en el sentido de que constituye una suerte de pensamiento primitivo que corresponde al individuo y todavía está unido a él, lo que no es todavía el pensamiento propiamente dicho. Pero, en el acto de querer, uno tiene forzosamente que determinarse a sí mismo, y, en esa determinación, oponerse a sí mismo y volverse objeto sólo dependiente del pensamiento [*De Ratione*, 40], lo que constituye un

[18] *De Ratione*, nota 54.

primer acceso al pensar. Por otro lado, sólo piensa quien quiere pensar, lo que significa que, con relación al pensamiento universal, el único propiamente verdadero, la voluntad, en el individuo, antecede genéticamente al pensamiento[19]. Esto permite a Feuerbach, que, en ningún momento, representa al voluntarismo, hacer la afirmación, aparentemente voluntarista, de que el hombre no nace, sino que se hace, frase que se sitúa en la misma gama de tonos de la marxista «el hombre es dueño de su destino», o de la stirneriana «el yo es una nada que se crea». Y este hacerse del hombre, que sólo puede acontecer con el ejercicio teórico-práctico del pensamiento, sucede exclusivamente en presencia de los otros. El «otro», para Feuerbach, cumple así el papel que el intelecto agente juega en la gnoseología aristotélica. De esta manera, la sociedad es el medio inexcusable para la producción y desarrollo del pensamiento, porque «no por sí mismo, sino por aquella razón que está presente, que se manifiesta como comunidad y asociación de vida, accede el hombre a la razón que piensa»[20]. Y la ciudad no es el producto de ninguna forma de eventualidad ni de ninguna invención humana del pensamiento ya desarrollado, sino que más bien pensamiento y sociedad han de desarrollarse conjuntamente como formas expresas de la razón. Por lo tanto, «el origen de la ciudad no debe, pues, deducirse de ningún pacto, ni de ningún acuerdo de los hombres, sino de la propia ciudadanía, de la razón misma, del mismo modo que tampoco los hombres se aman o piensan por un pacto»[21]. Lo común, pues, precede a lo fáctico, y esto es lo que transparece en el análisis del fenómeno sociedad y en la relación hombre-sociedad, como asimismo en el carácter comunitario del lenguaje y de la relación hombre/lenguaje, pues

[19] *Idem*, nota 53.
[20] *Idem*, nota 54.
[21] *Ibidem*.

«debido a esta misma naturaleza del pensar... las cosas que pensamos, aunque escondidas en el más íntimo retiro de la mente, sin embargo, están igualmente conformadas por signos y expresadas, y ya por su propia naturaleza proferidas y como comunicadas antes de la comunicación misma, a la que con mayor propiedad se le da tal nombre; pues, al pensar, aun estando dentro de nosotros mismos, *estamos fuera de nosotros*, es decir, fuera de estas singulares personas. Se apartan, pues, de la verdadera y cierta noción del pensamiento los que piensan que el lenguaje humano ha sido inventado, y lo piensan así para justificar que, por medio de él, a fin de cuentas, puedan hacerse comunes las cosas que pensamos... La cosa dista mucho de ser así, pues, en efecto, lo pensado no se hace común porque se exteriorice, sino que, porque es común por su propia naturaleza, por esa misma razón, puede ser exteriorizado» [*De Ratione*, 23].

Esta misma necesidad de puesta en patencia de las raíces comunes, por parte de Feuerbach, es lo que transparece en estas primeras manifestaciones de su sentido de la verdad, en el que, al pretender, como ya vimos en la carta a Hegel, dar cabida a una forma de razón totalizadora que no excluya ningún tipo de realidad, se evidencia, de forma muy diferente a la pretendida por su maestro Hegel, la intención de sintetizar las dos grandes tradiciones idealista y materialista en un discurso eminentemente presidido por la voluntad de poner de relieve el valor de lo objetivo.

La verdad no puede estar fuera del pensamiento. Si lo estuviera, entonces seríamos nosotros la medida de la verdad, siendo así que es el pensamiento el lugar de la verdad. Todo en Feuerbach tiene que tener una justificación interna, por eso la verdad no puede consistir en la *adaequatio mentis cum re*, sino en la unidad del pensamiento con lo pensado. Y no se trata aquí de ningún idealismo que niegue la naturaleza ni la objetividad de las cosas ex-

teriores. La existencia de éstas está garantizada ante todo en la fuerza y poder de nuestros deseos, de nuestras apetencias de ellas [*De Ratione*, 33, y nota 41], «pues, si mi cuerpo no estuviese consociado de forma natural con las cosas que desea, no podría sentir el dolor de estar separado de ellas. No puede, en efecto, darse el que en el propio deseo no esté de alguna manera la cosa deseada». El sentido de la verdad en Feuerbach dice relación con el *pensamiento objetivo*, y éste «es necesario que preceda a la conciencia y que sea anterior a ella», pues «la conciencia no conoce ni piensa las cosas externas por sí misma, sino por medio del pensamiento, pues, al pensar, está sometida a las formas necesarias y universales del pensamiento, bajo las cuales concibe los conceptos de las cosas... lo cual expresa cierta relación oculta entre las cosas y el pensamiento» [*De Ratione*, 34]. Y es ahora cuando el entusiasmo orgiástico de la verdad, presentándola como una pasión incontenible, despierta en Feuerbach el recuerdo fáustico de Giordano Bruno, para rechazar, a la vez que toda subjetividad, todo límite: «lo propio de aquella pasión... es que a nosotros nos obligue a salir de nosotros mismos, nos saque impetuosamente de toda clase de límites y de toda conciencia determinada y circunscrita por barreras y nos arrastre inconteniblemente a la indagación y conocimiento de la verdad y del infinito, y ello con no menor fuerza que la que obliga a todos los cuerpos a dirigirse al centro de la Tierra» [*De Ratione*, 32].

Esta intencionalidad objetivista se pone igualmente de manifiesto en el sentido feuerbachiano del ser. Que también aquí lo general determina lo particular, a la vez que lo excede, queda ya patente en la declaración *Wie das Wesen so das Sein*, «según la esencia, así es el ser» [Or. 112, Trad. 97]. El ser concreto queda determinado, así, como la intersección entre lo general y lo particular, de lo que surgen, ya en primera instancia, dos cuestiones capitales en la ontología feuerbachiana, a saber, la idea de límite y

la idea de fin, como dos brazos de una misma idea, en uno de los cuales se expresa la necesidad para el ser de una meta de perfección que conlleva la idea de límite[22], no como límite geográfico o geométrico, que remiten a la exterioridad del ser, sino como referencia de la culminación de un proceso interno, lo que da consistencia al otro brazo de la idea que entraña el concepto de fin (*télos*) con pleno valor definitorio por dos razones, a saber, porque el sentido de lo que tiene sentido está donde termina [Or. 115, Trad. 100], y porque «la finalidad de cualquier cosa es su naturaleza»[23], de manera que el ser del ojo es el ver, ya que el fin, la finalidad, es en último término el ser.

Aristóteles y Leibniz no debieron de haber tenido pequeña parte en la conformación de esta necesidad feuerbachiana de configurar desde dentro el concepto del ser, hasta hacerle decir que «la esencia y la vida de las cosas es por ello medida, forma, modo, ley» [Or. 156, Trad. 145. El límite es, pues, interno, y es cosa de la estructura más que de la materia [Or. 156. Trad. 144], y en estas condiciones, al identificar el ser con el límite, fuerza es definir la nada como la única ausencia de límite, y a éste como la única arma contra la nada [Or. 155, Trad. 144].

La intención objetivista vuelve a aparecer en la determinación de la relación ser/pensar, en la que de nuevo transparece aquella *sui generis* forma feuerbachiana de fusión de las tradiciones subjetivista y objetivista. La identidad parmenidea de ser y pensamiento, la equivalencia berkeleyana entre ser y ser percibido, la *Entäusserung* hegeliana, el representacionismo lockiano y el fenomenismo kantiano son cosas todas ellas que no dejan de gravitar sobre esta particular síntesis feuerbachiana de la que hablamos. Seguramente, teniendo en cuenta la necesidad kan-

[22] *De Ratione*, nota 64, citando a Aristóteles (*Natur. Ausc.* VII 2).
[23] *De Ratione*, nota 64.

tiana del mantenimiento del noúmeno y los problemas que ello había comportado, se parte en Feuerbach de la necesidad del reconocimiento de una prioridad óntica, pero, descubierta la relación íntima entre mundo y pensamiento, se procede a una especie de versión dialéctica del paralelismo psico-físico spinoziano: «Todo pensar comienza en el ser y del ser, y este ser del que nace el pensar es precisamente el modo y manera de pensar» ... «el ser esencial de un individuo es por ello también su forma de pensar» [Or. 182, Trad. 173] ... «como el pensamiento se representa el mundo, así es también éste para aquél» ... «como el mundo sea y lo que sea para el pensamiento, así y eso es el pensamiento mismo» [Or. 183, Trad. 173].

Feuerbach está lejos de admitir el sucesivismo panlogista hegeliano, al que más tarde corregirá con la afirmación de que junto a la sucesividad y subordinación, se encuentra la coordinación y coexistencia, pero su forma de pensamiento es dialéctica porque es la única, como dice en la carta a Hegel, capaz de dar sentido a una razón que no excluye de sí ningún tipo de realidad, y es la única que explica la relación de los individuos, que es dialéctica por estar regida por la exclusión/fusión, y por la diferencia/unidad [*De Ratione*, 21], así como justifica la correlación materia/forma para darse con ella la posibilidad de unidad sustancial, y como fundamenta que el pensamiento sea unidad de materia y forma, unidad de sí y de lo otro, y que dos sean en él uno [*De Ratione*, 31].

En esta relación dialéctica mundo/pensamiento y en la propia naturaleza dialéctica del pensamiento, con el principio de dinamicidad que incluye, está fundamentada la unidad de teoría y praxis, pues, si pensar es ser en el otro, también debe tenderse a serlo en el obrar, y el pensamiento debe ser arquetipo de la acción [*De Ratione*, 22], y, si bien se reconoce que el pensar es acción, como acto que está sólo encadenado consigo mismo [*De Ratione*, 39], también se reconoce, en la acentuación de su carácter ac-

tivo, que la mente no existe antes de actuar, que «no es cosa separada de la acción, antes bien, más allá y fuera de su acto no es nada» [*De Ratione*, 39]. Y esta imperatividad de acción es la que debe determinar el actuar del individuo como reflejo de la voluntad general que es en todos la misma, porque, en ese reflejo, esa «voluntad específica, limitada, diferenciada se hace destino ... esa forma del querer es tu esencia, eres tú mismo» [Or. 157, Trad. 146]. Y vuelven a manifestarse aquí, ahora conjuntamente, dos necesidades fundamentales en el hacer teórico-práctico feuerbachiano, dos necesidades de naturaleza interdialéctica, a saber, libertad y necesidad, pero donde la intención y el peso del objetivismo deben prevalecer por encima de cualquier veleidad subjetiva: «El acto libre del hombre debe existir al mismo tiempo en la naturaleza como necesidad, y la renuncia espiritual del propio yo debe ser, al mismo tiempo, una renuncia natural y corporal, que, como se ha dicho, no procede de tu propia, intencionada y consciente voluntad, sino que ha sido querida y puesta por la voluntad general en tu voluntad» [Or. 212, Trad. 202]. Ahora bien, esta consistencia general del acto sólo puede ser realizada por el individuo, de aquí la acentuación de la imperatividad que alcanza tanto al ser óntico como al ser moral: «Tú debes ser, tú tienes que ser, tal es el lenguaje del destino individual concreto» [Or. 221, Trad. 215].

Es así, ante un ser de estas características, como se abren en Feuerbach otros dos filones de reflexión fecunda: el ser entrevisto desde el prisma dialéctico, en esa permanente oscilación que anuda familiar e intrínsecamente el ser con el no-ser, descubre los conceptos de finitud y tiempo como abismos de significación en los que es necesario sumergirse para hacerse conscientes de toda la pregnancia semántica del término, porque si, por un lado, «sólo por el tiempo y dentro de él, es posible el ser finito» [Or. 112, Trad. 98], por otro lado, «en la esfera del ser,

que abarca lo infinito, lo finito no llega nunca a una morada de detenimiento, en la que pueda decirse *es*; nunca tiene su sitio, sino que es constantemente desplazado por lo infinito, y ese desplazar es el tiempo» [Or. 112, Trad. 98].

La importancia capital de Feuerbach para la filosofía moderna en este campo de la reflexión es algo que ya ha sido reconocido[24]. Arranca en ello Feuerbach del discurso hegeliano, en cuanto a la admisión del supuesto de que lo infinito debe abarcar la finitud, y de que ambos términos sólo pueden ser contemplados desde una relación interdialéctica. Asimismo saluda como paso positivo del hegelianismo el haber transformado el más allá en el más acá, y aunque se dan ya aquí los vestigios claros de la posterior abierta acusación de que el más acá hegeliano está atravesado de todos los caracteres del más allá[25], ahora le interesa sobre todo encontrar una fundamentación de la finitud que hunda sus raíces en el seno eterno de la intemporalidad: «La real y verdadera aniquilación de lo finito es lo infinito mismo. El hecho de que las cosas sean finitas, cambien, se transformen, transcurran, descansa sólo en el ser real de lo infinito» [Or. 109, Trad. 95], «el infinito es el tiempo de lo finito. El fundamento de toda temporalidad es la eternidad» [Or. 110, Trad. 95], «pasar y morir están en esta vida sólo porque la infinitud está en ella misma. El pasar, el perecer, sólo ocurre en la infinitud» [Or. 228, Trad. 222].

Ahora bien, una vez encontrada esa raíz del infinito ante el que nacer y morir son simultáneos, y en el que el ser concreto pueda encontrar su sentido como instante

---

[24] Cf. Arsenio Ginzo, «La dialéctica de lo infinito en Hegel y Feuerbach», en *Revista de Filosofía*, Instituto de Filosofía «Luis Vives», 2.ª serie VI, 1983, pp. 35-79. Aquí se califica a Feuerbach como el primer pensador de la finitud en el período posthegeliano (p. 36).

[25] *Idem*, p. 76.

del ser infinito, el acento feuerbachiano se pone en la consideración del tiempo-acción, entendido como la exteriorización de la acción interna intemporal, como acción en forma de diferencia y como la función negativa de la esencia en acción, ya que la esencia, al negar, es tiempo [Or. 121, Trad. 106-107]. De esta manera, «el tiempo no es más que el espíritu en celo y en ira, la esencia enfurecida, *furor divinus*, el espíritu, que, en la corriente de su propio entusiasmo, arrastra y entusiasma al mundo» [Or. 219, Trad. 213]. Queda así patente la función mediadora del tiempo entre la totalidad y los particulares, y definiéndose sólo como referencia, como relación del todo a los miembros, de la unidad a los individuos [Cf. Or. 220, Trad. 213-214], a la vez que representando el tránsito y la vuelta del ser a la esencia: «El tiempo hace íntimas las cosas, él mismo representa el transitar o el tránsito y vuelta del ser a la esencia, de lo sensible a lo espiritual, pues, en su consumirse, y por ello, una cosa se convierte de objeto sensible en objeto espiritual, en objeto del recuerdo» [Or. 207, Trad. 200], y es en este proceso de tránsito donde se hace patente la belleza, pues «hermoso es sólo algo en el punto de su fugacidad» [Or. 172, Trad. 162].

Intimamente relacionado con el sentido del tiempo está también, ya en este primer Feuerbach, el concepto de historia, sobre el que, y a partir de una directriz marxiana, se dijeron bastantes cosas inexactas. Las ideas centrales de Feuerbach en este tema son aquellas por medio de las que se dé expresión a los factores de permanencia y cambio constitutivos del fenómeno histórico. Por un lado y en cuanto permanencia, «la eternidad es el suelo mismo de la historia, la fundamentación interna y la base que la atraviesa» [Or. 219, Trad. 213]. Y en el mismo sentido de acentuar lo permanente, se afirma: «la historia es como la vida del particular, un ininterrumpido proceso de reordenación, en el que el espíritu convierte en sí a los individuos, a las existencias individuales, realizando de

esta manera sólo lo que ya son en sí mismos, objetos de su conciencia» [Or. 218, Trad. 211]. Pero, como matización del concepto «ininterrumpido proceso», no se entiende aquí la historia como un puro discurrir indiferenciado, sino como un proceso diferentemente determinado por la finalidad y por la razón a través de hitos separativos [Cf. Or. 220-221, Trad. 214], lo que aleja esta concepción tanto más del sentido hegeliano de la historia como proceso lógico total, cuanto más la presenta como un antecedente del discurso que valora, dentro de la estructura, el papel del acontecimiento, para leer la historia como una sucesión de intermitencias de sentido, tal como, por ejemplo, modernamente, podría estar representado por Paul Ricoeur. En cuanto a la valoración del acontecimiento, sólo se reconoce categoría de rango histórico a aquellos acontecimientos sobrevenidos del interior del sujeto histórico, pues la historia, como la vida, sólo es propia de aquellas entidades que contienen en sí el principio de sus transformaciones [Or. 166, Trad. 155]. Es de esta manera como debe entenderse el condicionamiento histórico de los individuos, y por eso afirma que «la existencia histórica del individuo es por ello una existencia de finalidad determinada, pues es un miembro determinado del conjunto histórico» [Or. 221, Trad. 214]. No hay, sin embargo, ningún peligro de que este reconocimiento de la fuerza de la estructura entrañe ninguna clase de determinismo histórico, pues así como en la naturaleza la sombra sigue al cuerpo, y en el arte la copia sigue al original, en la historia es la sombra la que precede al cuerpo, del mismo modo que la copia precede al original, en todo lo cual, ciertamente, queda reflejado el reconocimiento de la fuerza condicionante del pasado a la vez que el dinamismo creador del presente como preformador de la historia, una concepción que, en la mente de Feuerbach, aleja su idea del papel del pensador de aquella pura actividad notarial *a posteriori* que Hegel atribuía al filósofo

en relación con los sucesos contemporáneos y sus inmediatas transformaciones.

No es simple, ciertamente, ni fácilmente clasificable, la idea y el valor que Feuerbach, incluso el más temprano, confiere a la historia, pero, desde luego, se han equivocado los que, siguiendo a Marx, han atribuido a nuestro pensador una falta total de sentido histórico. Este sentido forma parte del programa de transformación que exhibe ya este Feuerbach temprano, y es con base en él como fundamenta el pasado vivo en el presente, y como se opone a los tratadistas de la historia muerta: «A quien comprende el lenguaje, en el que habla el espíritu de la historia universal, no se le puede escapar el reconocimiento de que nuestro presente es la clave de bóveda de un gran período en la historia de la humanidad y el punto de partida de una nueva vida espiritual. En verdad, vemos cómo un gran número de nuestros contemporáneos, despreocupados de las excelentes enseñanzas de la historia, desconsiderando las luchas y los dolorosos trabajos de la humanidad, despreciando e hiriendo los derechos y exigencias, que la razón ha consolidado a través de luchas milenarias, vuelven sus ojos a la antigüedad, y se esfuerzan en recrearla sin variación alguna, tal como si los ríos de sangre de los tiempos pasados hubieran corrido en vano, o como si, todo lo más, hubieran manado sólo con el fin de que con ello, tanto más libres de cuidado, se columpien en las hamacas de la vieja fe, y que puedan tener en el río de los siglos transcurridos en vano un espejo de la magnificencia, firmeza y consistencia de su propiedad particular, de su fe y de su piedad» [Or. 88-89, Trad. 71-72].

En tiempos, en que la tiranía reinante convierte en riesgo mortal cualquier actividad que tienda de manera consecuente a la transformación revolucionaria de la situación presente, forzosamente el planteamiento moral de la muerte tenía que constituir uno de los puntos capi-

tales dentro del programa de pensamiento y acción que se propone el cambio profundo de lo que hay. *Mutatis mutandis* y habida cuenta de la diferencia sustancial de suelo histórico, no dejan de tener aqui resonancia los lemas «no temer a la muerte, no temer a los dioses» incluidos en el *tetraphármakos* epicúreo, y cuatro años después de la publicación de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Gutzkow formulará claramente esa necesidad en su novela *Maha Guru*: «el que no haya asumido la idea de que se le puede guillotinar en el inmediato cuarto de hora no desempeñará en ningún caso ningún papel importante en nuestro tiempo»[26].

En el caso de Feuerbach, ante una situación que pide a gritos un cambio total en todos los órdenes, se hace necesario proclamar el levantamiento de un nuevo espíritu que lo salvará todo, rompiendo los fetiches del presente, y para ello se hace igualmente necesario, tanto en el orden teórico como en el práctico, demoler la individualidad y reconocer y aceptar la mortalidad individual, sin paliativos de ninguna índole [Or. 90, Trad. 75-76]. Pero es claro que en Feuerbach, nada puede ser aceptado sin una profunda fundamentación teórica, y así como la demolición del individuo se contempla en un largo discurso que hunde sus raíces en lo más hondo del sentido del ser, asi también, en la linealidad de ese mismo discurso, y llevando su coherencia a las consecuencias últimas, se aborda el tema de la muerte en forma que se trasciende toda consideración individual y original de la misma, para poner de relieve toda la carga de positividad implicada en su consideración de paso necesario en el proceso de la existencia concreta, de la realización universal de la razón y de la creación en su conjunto. De esta forma la muerte externa se presenta sólo como una manifestación

[26] Cf. Taillandier, *loc. cit.*, pp. 109 ss.

de la muerte escondida desde la eternidad [Or. 94, Trad. 79]. Nada muere, pues, de forma original. Sólo muere lo que ya está muerto en el programa original y eterno, y, como sumergimiento en ese mismo Ser general, la muerte es un acto místico que no hace nada más que imitar a la naturaleza que es en sí misma mística [Or. 95, Trad. 79-80]. Como inexcusable acompañante del tiempo, se da a la muerte, como a aquél, según hemos visto más arriba, un tratamiento del que se eliminan todos los rasgos de pasividad, pues, si ya la teoría hegeliana del Espíritu había constituido el mayor monumento erigido a la accionalidad, ahora, en sus últimos años y postrimerías, y por parte de sus epígonos, se exige que tal accionalidad se convierta en praxis de eficacia real y transformativa, de forma que lo pasivo se contempla como lo inaceptable en sí, y ello no podía dejar de ser operativo con relación a la muerte entendida como momento culminante de la vida. Por eso: «muerte y tiempo son ellos mismos el presente de la eternidad, el espíritu infinito en la acción» [Or. 228, Trad. 222]. El miedo, pues, a la muerte y todo el universo de preocupaciones que ésta conlleva para el individuo, entendidos como formas anticipadas de la agonía física o, lucha por vivir (*Todeskampf*), como desgarros y aspavientos inútiles de alcance individual, deben ceder ante la generosidad y la valentía, ante el discernimiento que nos hace descubrir activamente el sentido profundo de la muerte, que no es otro que el sentido profundo de la vida. Por eso a la muerte hay que vencerla allí y donde únicamente puede ser vencida y superada, a saber, antes de la muerte [Cf. Or. 215-216, Trad. 208-209]. La muerte queda siempre positivizada desde el momento en que no se la separa de la vida, desde el punto y hora en que no se la considera algo ajeno a la vida misma. Y si la vida es comunicar, la muerte, lógicamente, debe ser considerada y valorada como el último acto de comunicación: «La última palabra que pronuncias es la muerte, en la que termi-

nas de expresarte, y das consuelo a otros; es el último acto de comunicación. Tu vida dura sólo lo que tengas que comunicar, todo el tiempo que todavía quede en ti algo incomunicado, y, por lo tanto, mientras haya todavía una frontera que superar entre tú y otros» [Or. 209, Trad. 202].

Como se puede ver por todo lo expuesto y como más fehacientemente el lector verá en su trato directo con los textos de Feuerbach presentados, lo que interesa a nuestro joven autor es poner el fundamento y reavivar la importancia de todos los factores que sustentan la accionalidad en su virtualidad transformativa. La dialéctica de Hegel leída por Feuerbach con su música de fondo spinoziana y bajo la pulsión de un interés existencial personal de cambio real, ofrece, en la naturaleza de la razón, esa fusión intrínseca de simplicidad y duplicidad fuente de todo dinamismo [*De Ratione*, 22], con base en la cual se llega a una idea de Dios semejante a la del Cusano en cuanto *coincidentia oppositorum*, un Dios que se olvida de sí mismo al crear el mundo [Or. 165, Trad. 154-155], que contiene en su propio interior el principio de la diferencia, base ella misma y fuente de su actividad y de su diferenciarse de la naturaleza [Or. 98, Trad. 84], un Dios, en suma, que no puede ser sólo persona porque lo es Todo, del que a su vez se diferencia porque este Todo es Algo, mientras que Dios lo es Todo [Or. 100, Trad. 86]. Y es también esta necesidad de fundamentar la accionalidad la que para el joven Feuerbach convierte al alma, como pura réplica de la contrarréplica del cuerpo, no en sustancia, sino en pura actividad y en puro fuego, algo que nunca *es* y que sólo deviene, algo que, por ello, no puede nunca ser cosa terminada ni producto sino algo que permanece en sí eternamente joven y nuevo [Or. 187, Trad. 178].

Debemos poner ya fin a este estudio introductorio de estos textos del primer Feuerbach que aquí presentamos.

Seguramente el lector advertirá durante la lectura bastantes temas de importancia que no son tratados aquí. Algunas de estas omisiones podrán haber sido fruto de nuestra inadvertencia; la mayoría, sin duda, son el efecto condicionado de las características y el lugar que se imponen a un estudio introductorio. Creemos, sin embargo, que lo desarrollado en esta introducción puede facilitar y enriquecer la lectura misma de los textos feuerbachianos. Pero no quisiéramos terminar sin hacer antes la observación de que el lector no va a encontrarse aquí con doctrinas acabadas, sino con un programa-embrión de muchos discursos que el propio Feuerbach desarrollará y fundamentará posteriormente, así como de otros que la filosofía posterior se encargará de desarrollar. Sin embargo, el lector quedará pronto convencido de que se trata de un arsenal fulgurante de ideas de las que se nutrieron casi todos los filósofos posteriores y que constituyeron, para aceptarse o combatirse, el punto de referencia central en aquella convulsa Alemania posnapoleónica, sometida a las arbitrariedades e intereses de los Junkers y aristócratas prusianos, que constituyeron la médula espinal de los reinados de los dos Federico Guillermo, III y IV.

Y, finalmente, y en relación con lo anteriormente dicho, debemos igualmente advertir al lector de que en todo momento, y sobre todo por estar convencidos de que fondo y forma constituyen una unidad indisoluble, hemos tratado de respetar el estilo de este joven Feuerbach, difícil, en ocasiones, de leer, porque el torrente de su pensamiento le conduce casi sistemáticamente al período largo, ofreciendo frecuentemente la impresión de que el estilo empuja y arrastra al propio autor como entre las aguas rápidas de un río inagotable de imágenes. Por la misma razón, hemos respetado también la dureza ocasional de algunas de sus expresiones como representativa de

un lenguaje que, conscientemente, se utiliza como instrumento de demolición y desprestigio de una mentalidad, unos usos y un estilo que se tienen por hipócritas y por el mal fundamental que envenena la convivencia de la ciudadanía.

José Luis García Rúa
Granada, agosto de 1992

PENSAMIENTOS SOBRE MUERTE E INMORTALIDAD

DE LOS PAPELES DE UN PENSADOR

EDITADO
POR
UNO DE SUS AMIGOS

(Título original de la obra:
Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)

Nürenberg, 1830

En la imprenta de Johann Adam Stein

En los tiempos en que yo era niño
adónde dirigirme no sabía;
mi confusa mirada volví entonces
al Sol, igual que si allí hubiera
algún oído para oír mi queja,
un corazón al mío semejante,
que de este angustiado se apiadara.

(Del *Prometeo* de Goethe)

Entre los griegos y los romanos pudo prosperar la filosofía porque la religión pagana no tenía dogmas; pero éstos lo corrompen todo entre nosotros. Los escritores tienen que aplicarse a su trabajo con una cautela con la que se causa violencia a la verdad. *La chusma de sotana venga el más tímido ataque a la ortodoxia; nadie se atreve a mostrar la verdad sin tapujos.*

Federico el Unico en una
carta a Voltaire

SÚPLICA HUMILDE
AL
MUY SABIO Y MUY HONRADO
PUBLICO ILUSTRADO

Para el ingreso de la muerte en la Academia de las Ciencias

Muy ilustrados y muy sabios señores,
aquí a la muerte a ustedes les presento,
para que, dentro de su augusto círculo,
al podio de doctor ustedes la promuevan.

La cosa indigna no encontrarán ustedes,
cuando ella con ustedes en consejo se siente,
pues sin más dilación ahora les declaro
la mucha ciencia que en ella se halla puesta.

No hay médico cual ella aquí en la Tierra,
a él jamás falló ninguna cura;
y por muy graves que ustedes estuvieren,
de raíz cura ella la naturaleza.

Es la verdad que nunca se ha entendido
con los teólogos del cristiano mundo,
mas es un hecho que nunca hallaréis otro
que como ella la filosofía entienda.

Por todo ello, ruego se reciba
la muerte en la Academia,
y que en Filosofía, cuanto antes,
doctora se la haga.

Prefacio del editor*

En un tiempo como el actual, que ha tomado de manera inequívoca la decisión de llevar en su seno el germen de fantásticos desarrollos, un tiempo, en el que se superponen unas contradicciones sobre otras, sin que, sin embargo, por su repentina caída desde una altura de vértigo, se hagan totalmente añicos las apolilladas y envejecidas formas del presente, o sin que se impongan melódicamente los monótonos vaivenes de su péndulo; en este tiempo, el editor del presente escrito, encomendado a él por la mano de un amigo, tuvo por un deber inexcusable no hurtar el mismo por más tiempo al mundo, y conducirlo con mano firme al encuentro de su suerte. La verdad es que es sólo un fragmento —aunque le hubiera sido fácil al autor hacerlo aparecer en forma puramente científica, en una palabra, darle la última mano, si el tiempo y las circunstancias no se lo hubieran impedido—, pero con todo y con eso es de un valor decisivo.

* El editor es ficticio. Se trata del mismo Feuerbach. *[N. del T.]*

Hasta ahora, fueron materialismo e idealismo subjetivista los dos polos a los que tendían todas las investigaciones sobre muerte e inmortalidad; por el contrario, en este escrito se presenta la realidad, objetividad y sustancialidad del espíritu como lo inmortal y eterno de donde el autor hace derivar a su vez incluso la muerte. Con ello, pone la muerte y de nuevo la supera; actúa por lo tanto de mediador dialéctico de las contradicciones, y el resultado en el que, según nuestro autor, se absorben muerte e inmortalidad, es el mundo real, la vida preñada de contenido, lo verdaderamente infinito, es Dios y el espíritu mismos.

En verdad, si se quisiera discutir las relaciones próximas, en las que, por referencia a su contenido interno y a su significación, está el escrito con el tiempo presente, con el estado actual de la vida espiritual y de la ciencia, entonces, en lugar de un prefacio, habría que hacer un comentario o una apología; y aunque en general al editor le sería permitido decir en qué medida esta obra se separa en cualquier aspecto de todos los anteriores escritos sobre el tema, y cómo, en cuanto a la *propiedad de las ideas*, éstas no han sido tomadas de nadie, sin embargo debe afirmar en términos absolutos que esta obra no puede ponerse en ninguna categoría junto con las otras.

Aunque a los descuidos en la prosa les subyace una determinada intención para ciertos fines, esto mismo debe aplicarse en un grado mayor a los poemas de esta obra, al expresarse esa intención aquí de modo inequívoco. Pues la forma, o mejor la ausencia de forma en estos poemas, y hasta el modo mismo de expresión descubren ya por sí solos la más amarga ironía. Por otro lado, pretenden ser tan sólo poemas, únicamente desarrollos versificados de pensamientos en imágenes, que, sin embargo, en términos generales, son de naturaleza simbólica, la clave para lo cual se encuentra previamente en la prosa. Según su orden interno, estos poemas deben tener su sitio en el

centro, donde el autor se encuentra todavía en el estado de la oposición, observación ésta, que es esencial para poder juzgar correctamente su valor, su espíritu y su destino.

....**

El único mérito del editor en este escrito consiste sólo en la edición, que él, con ardoroso celo, trabajó y aceleró. En efecto, en esta contextura y forma, el autor nunca hubiera decidido su impresión, y aún costó no poca capacidad de convencimiento casi como arrancárselo a él y hacerlo aparecer aquí en forma fragmentaria. Lo que determinó al editor a entregarlo al umbral del futuro ya se dijo más arriba; sin embargo, la primera incitación fue siempre la interna distinción y elegancia de este, aunque fragmentario, exquisito escrito, en el que, con las formulaciones filosóficas mas profundas, se desposan las ocurrencias más insospechadas y una intención satírica casi aniquiladora. ¡Y tanto puede bastar!

....

El editor
Nürenberg a 25 de junio de 1830

** El contenido suplido por estos puntos suspensivos se refiere, en el *Prefacio* original a los *Epigramas* que en la edición original alemana van al final de la obra, y que, en la presente edición, se suprimen por razones editoriales. Los referidos epigramas tienen, por otro lado, volumen y unidad suficientes para constituir el contenido de otra publicación. *[N. del T.]*

Introducción

En general, en la doctrina de la inmortalidad del alma se dejan diferenciar tres épocas esenciales, dentro de la historia de la evolución del espíritu de la humanidad europea. La primera comprende la etapa grecorromana. Griegos y romanos no creían ni conocían ninguna forma de inmortalidad en nuestro sentido. El romano vivía sólo en Roma, el pueblo romano era a la vez el espacio entero y único, que comprendía en sí su alma, y limitaba el horizonte de su visión; no conocía más vida que la vida real del Estado y del Pueblo. Glorificar a Roma, extender su poder hasta el infinito y echar sus cimientos para el futuro, y, en lo que se refiere a la propia persona, perdurar en el agradecido recuerdo de la posteridad, representaba la más ideal y amplia aspiración del individuo particular. El romano no habia puesto su propio yo fuera y por encima de la vida real común, y no comprende ese yo como por sí mismo esencial e independiente en esa exaltación por encima de toda determinación y de toda comunitariedad. El romano era el alma, el yo del romano; nunca por sí mis-

mo, sólo en relación con su pueblo, sólo en éste y por éste, así es como el romano era algo y se sabía como algo. La creencia en la inmortalidad, en el sentido moderno, descansa en la separación entre posibilidad y realidad; donde estas dos cosas son una, desaparece aquélla. La moralidad, considerada en la firmeza de rasgos de la moralidad romana, el romano perfecto, eso era lo que constituía el ideal del romano, pero estaba en sus manos el alcanzar ese ideal, lo mismo que el ideal del germen, la flor que revienta en colores y que perfuma con su aroma, está ya alcanzado en él en razón de su predisposición, su capacidad y su posibilidad. Dado que el romano no conocía ninguna separación ni falla entre representación y realidad, posibilidad y fuerza, idealidad y realidad, por la misma razón, tampoco conocía ninguna pervivencia de su propia persona. Todo esto vale también para los griegos. Por lo demás, ¿cómo allí donde la belleza era la idea que todo lo dominaba, atravesaba y animaba, la belleza, que precisamente descansa en la representación de lo interno y espiritual, en lo real y visible, cómo, digo, podría allí ser viva aquella creencia en la inmortalidad? ¿Cómo allí donde la belleza era, por así decirlo, una idea popular, y una forma popular de valoración, podría haberse encontrado aquella creencia que divide al hombre en un alma extraterrena, incomprensible, sin figura, aborrecedora de la forma y de la naturaleza, y un cuerpo zafio, desprovisto de espíritu y opuesto al alma? Las afirmaciones de algunos filósofos griegos en el sentido de que el alma es inmortal, lo mismo que la representación por los antiguos de los Campos Elíseos y del Tártaro no pueden llevarse al circulo de la creencia en la inmortalidad individual.

La segunda época en la historia de la evolución de esta doctrina o de esta creencia acontece en la época cristiano-católica, en la Edad Media. La inmortalidad fue entonces y de manera general articulo de fe y dogma. Sería, sin embargo, un análisis superficial de la etapa cristiano-

católica, si se quisiera presentar como momento característico y como signo decisivo del espíritu de aquel tiempo el hecho de que en él se enseñó la inmortalidad y se creyó en ella. Antes bien, debe ser tomado como lo característico esencial y como lo definidor de aquel tiempo la fe viva en la existencia real de la gracia divina y de los más altos bienes suprasensibles, la categórica, no separadora ni exclusivizante fe en todo el contenido positivo de la religión cristiana. El hombre individual no tenia todavía la baldía y vacía conciencia de su individualidad, de su aislada independencia, todavía no se habia abandonado a sí mismo, ni asentado sobre sí mismo; se hallaba recogido y contenido en la sagrada comunidad de los creyentes, y se sabía y se sentía a sí mismo, ya por el solo hecho de la admisión en una comunidad divina, en un mundo sagrado y espiritual, en un orden real y suprasensible, salvado, rescatado, en poder de la vida verdadera. La más elevada forma de ser es la forma de ser en comunidad, el más alto goce es el goce y el sentimiento de la unidad. Ahora bien, la Iglesia católica era precisamente ese ser comunitario, el ser comunitario de todos los espíritus en un solo espíritu y en una sola fe. Dado que el individuo no era dependiente de si mismo, ni estaba limitado a sí mismo, ni se tenia a sí mismo como punto de referencia, por ello mismo el logro de su vida ultraterrena, es decir, de su salvación y bienaventuranza, no se hacia dependiente de su propia e interna decisión, ni de su actividad, convencimiento ni esfuerzo. Ni la fe, ni la actitud moral, ni su práctica son ser: son sólo decisiones y actividades internas del sí mismo; el ser no es para ellas un ser real, sino sólo un ser transmundano, creído, esperado y añorado; ahora bien, en la época cristiano-católica, era ser verdadero y real el ser que para la fe y los sentimientos morales era sólo ser transmundano en la Iglesia, como mundo sensiblemente suprasensible y suprasensiblemente sensible que está por encima de la vida puramente natural y mundana. Por ello, la esencia

del individuo no era ni la fe ni la conciencia moral, sino el ser en la Iglesia. Mas como la Iglesia, en tanto que comunidad de los creyentes, era el verdadero reino de Dios, no había, en consecuencia, ningún espacio para la separación entre el más acá y el más allá, entre esperanza y logro, entre actividad y ser, entre idealidad y realidad, entre posibilidad y efectividad, y la creencia en la inmortalidad era sólo un artículo de doctrina y de fe entre otros artículos, pero no representaba ningún momento ni característica que definieran y determinaran al espíritu destacándose a la luz del día. En efecto, considérese con atención y cuidado la cuestión que venimos tratando aquí, y se llegará con seguridad a la conclusión de que, no tanto el individuo, en cuanto tal, como más bien el cielo y el infierno constituyeron el objeto esencial de aquella fe y de aquel artículo de doctrina, y la creencia en el cielo y en el infierno, verdaderamente, hay que diferenciarla y distinguirla mucho de la fe en la inmortalidad del individuo. Lo esencial en la creencia en el cielo y en el infierno es la creencia en el pago del bien y del mal, es decir, en la realidad del bien y en la nulidad del mal, no la creencia en el individuo y su vida eterna. El cielo es ciertamente más bien considerado como una sensible pintura de lo bueno y de la felicidad que lo acompaña, lo mismo que el infierno es la representación sensible de lo malo y del no-ser y desventura inseparables de ello. El verdadero sentido de esta fe, cuando se la limpia de lo imaginativo sensible, es la siguiente: al bien sigue el bien y al mal el mal, las consecuencias del bien y del mal no cesan con el fin de la existencia sensible. Pero si se la despoja de todo lo temporal implicado en ella, entonces el sentido es éste: no hay solamente una desventura externa y sensible, sino también una desventura puramente espiritual y moral, que es el mal mismo, y no solamente bienes externos y sensibles, sino también bienes eternos y morales, que sobrevienen del bien mismo, y que consisten exclusivamente en el

goce del mismo; lo bueno y lo malo no tienen sólo consecuencias sensibles, no tienen sólo, como consecuencia, el premio o el castigo externos, sino que hay también una recompensa y un castigo interior y moral. Aunque las alegrías del cielo y los dolores del infierno estén representados y pintados de manera sensible, y por ello el cielo sea el reino del bien y el infierno el del mal, el sentido real es el siguiente: los buenos son pagados con el bien y los malos con el mal.

Si en alguna parte, dentro del sistema de la fe de la época del primer cristianismo, se quiere encontrar el pensamiento de la inmortalidad del individuo como tal, de su perduración individual después de la muerte en el sentido moderno, sólo lo podremos encontrar en la creencia en la resurrección de los muertos, dado que esta fe contiene el sentido propio de que también el cuerpo, es decir, el individuo, como individuo, es inmortal. En la naturaleza, la sombra sigue al cuerpo, pero en la historia, la sombra va delante del hecho; así como en el arte viene la copia detrás del original, en cambio, en la historia, la copia está antes que el original. La creencia en la resurrección fue el símbolo, la representación enigmática, la sombra de la fe en la inmortalidad del individuo como tal. Por ello, cuando la historia, que resuelve todos los enigmas y descubre todos los secretos, resolvió también aquel enigma, cuando el sentido de aquella creencia se hizo patente y pública, entonces desapareció la fe en la imagen. Lo que confirma este punto de vista es que, incluso en los libros sagrados de religión del antiguo pueblo Zend, se encuentra la doctrina y la fe en la resurrección de los muertos. La religión cristiana no tiene tanta dependencia de ninguna otra religión de la antigüedad como de la religión de los antiguos persas, pues partía exclusivamente de *principios morales*, y así como toda religión de la antigua Persia era sólo Un Símbolo de luz y transparencia, Un Pensamiento, el pensamiento del bien bajo el símbolo de la luz,

y el del mal bajo el símbolo de la tiniebla, y en relación con el cristianismo la religión misma de la antigua Persia, en su totalidad, puede ser descrita y nombrada como un símbolo, como la imagen en sombra de la religión cristiana, así también la creencia en la resurrección de los muertos no representaba más que la creencia en la inmortalidad del individuo como tal, el pensamiento de la misma, que, en imagen y símbolo, se expresó por primera vez en la época cristiana moderna, y de igual manera también la idea antiguo-persa de que toda cosa tiene su protector celestial, su genio guardián, era el trasunto y representación de la doctrina platónica y cristiana de las ideas y esencias de todas las cosas en Dios.

Sólo en la época moderna, que por ello constituye la tercera y más importante época en esa doctrina y creencia, sale a la luz por sí misma la creencia en la inmortalidad del individuo escuetamente como tal, sin ninguna clase de velo encubridor, y por eso sólo en esa época constituye tal creencia un momento histórico caracterizador determinado y determinante, que por sí solo comprende y formula el conjunto. Lo característico de la época moderna es que en ella el hombre como hombre, la persona como persona, y con ello el individuo humano aislado fue reconocido por sí mismo en su individualidad como divino e infinito. La primera forma en la que se expresó la época moderna fue el protestantismo. El principio máximo fue entonces no ya la Iglesia y el ser en la unidad de la Iglesia, sino la fe, el convencimiento individual, y ya no fue la Iglesia el principio de la fe, sino la fe el fundamento y el principio de la Iglesia, que por ello tuvo la fuerza y el fundamento de su permanencia, no en la autoridad de la unidad y la comunidad, sino en la capacidad de creer de los individuos. El punto central del creyente protestante era Cristo el hombre-Dios, o la esencia del hombre en su unidad con la esencia de Dios en la figura y forma de Cristo. La persona fue ya por ello el punto cen-

tral del protestantismo, pero todavía no la persona como persona en general, entre las que cada uno puede contarse sin diferencia, sino sólo como la única persona histórico-universal de Cristo. Esta veneración de la persona de Cristo fue, dentro del protestantismo, en determinadas sectas, como, por ejemplo, la de los pietistas, llevada tan al extremo que incluso la individualidad sensible de Cristo fue objeto de veneración, y la veneración de la individualidad misma a su vez se extendió a la veneración del cuerpo muerto de Cristo, una observación que se encuentra sobradamente confirmada, por ejemplo, en algunas de las manifestaciones de los pietistas del siglo XVIII, como las siguientes: «que aquellos que quieran ser y permanecer felices y bienaventurados, sean besados por los labios pálidos, muertos y fríos de Jesús; deben olfatear el cuerpo muerto del Redentor y ser expuestos a las exhalaciones del vaho de su tumba». El protestantismo se desarrolló en adelante de manera que ya no fue la persona de Cristo, sino la persona, como persona, el punto central del individuo, y con ello toda persona en sí misma y en su propio interior se constituyó en el punto central. El evangelismo protestante se convirtió así en racionalismo y moralismo. Al pietismo hay que entenderlo como el punto de transición hacia las formas más recientes, pues para el pietista la persona real de Cristo ya no es en sí y por sí misma, tal y como existe en Dios, sino la forma que Cristo toma en el interior del sujeto, el Cristo recibido en el corazón, el Cristo íntimo, el Cristo que existe en la sensibilidad y en la conciencia personal, el Cristo convertido en el Yo mismo del individuo creyente, el Cristo esencial y verdadero, y el Cristo exterior, que para el pietista es objeto, es para él sólo objeto según sus peculiaridades, según sus particularidades subjetivas. Pero, en la medida en que de Cristo sólo se hacen objeto de la representación lo personal individual, acaso las sensaciones de dolor, que Cristo sufrió por amor a los otros, en esa medida, digo, para el sujeto se

hace objeto exclusivo de sí mismo sólo lo subjetivo, el sujeto real. Pero el racionalismo y el moralismo son precisamente las formas del espíritu, donde el objeto del sujeto sólo es el sujeto, donde la persona lo es todo, lo esencial y lo infinito, y es así como el pietismo conducía al racionalismo. De esta manera, la creencia en la inmortalidad del individuo surgía, por primera vez y con carácter de necesidad, en el punto de vista del pietismo, y sobre todo del moralismo y del racionalismo, como un momento infinitamente importante y esencial, como una característica específicamente diferenciadora, calificadora y particularizadora de este punto de vista. El fundamento de la necesidad, importancia y esencialidad de esta creencia para estos puntos de vista se puede comprender y explicar de diferentes maneras.

1) La pura y desnuda personalidad fue entendida como lo único esencial. Pero para la persona, entendida de esta manera, es esta vida un estado altamente inadecuado; en este mundo no se da ninguna pura y desnuda personalidad, aquí se encuentra, por todos los sitios y de todos los costados, condicionada, limitada, aplastada, oprimida, cargada de toda clase de características y cualidades dolorosas, turbada y ensuciada por ellas. Pero la persona es aquí sólo lo sustancial e importante; y esta vida es sólo una vida determinada, una vida en el tormento, en la limitación de las cualidades, y es por ello una vida insustancial, inadecuada a la esencia de la persona; por esa razón, debe haber necesariamente otra vida no condicionada ni limitada por ninguna clase de cualidades diferenciales ni por la lucha de sus diferencias, una vida cuya base fundamental sea tan clara y transparente como la pura agua cristalina, de forma que a través de ella, de manera auténtica, sin impedimento ni limitación, transluzca y transparezca la pura luz de la personalidad. La pura persona es aquí, en este mundo, sólo ideal y re-

presentada, de ello se deriva la necesidad de un ser, en el que la persona representada se haga real, en el que la persona ideal tenga realidad.

2) La pura persona es más puntualizadamente la persona sin mácula ni pecado, la pura y buena persona idéntica con la virtud misma; la moralidad, la personalidad perfectamente virtuosa, es por ello la esencia de la persona. Pero las personas condicionadas, limitadas por características particulares y por rasgos sensibles no son ni puras ni perfectamente buenas, tienden solamente a su esencia que es la perfecta moralidad: la unidad con la pura personalidad, por más que esta última ahora, sin individualidad, pueda ser comprendida como el bien, la virtud y la perfección, o como el individuo absolutamente perfecto y santo, como Dios, es sólo una meta lejana y ultraterrena. Perfecto y acabado sólo puede ser lo uno y el todo, lo universal, la totalidad, el ser, lo absoluto; por lo tanto, si los individuos como tales quieren ser perfectos, esto es, absolutos, necesitan para ello un tiempo ilimitado que se pierda en el infinito. Sin embargo, la relación del individuo en el más allá con el objeto de su finalidad puede ser doble: O bien, de un lado, la aspiración se continúa en el más allá y entonces puede y debe ser continuada hasta el infinito, pues si el individuo alcanzara su meta, habría de ser perfecto y entonces dejaría con ello de ser individuo y persona. Sólo una medida y perfección finitas, un *quantum* determinado de las mismas, permiten al individuo determinado la conciencia de sí mismo; si la medida de su perfección es plena, entonces, como Glaucón en el recipiente de miel, se ahogaría en el rebosante manantial de la perfección. Sólo en la medida en que el módulo no es pleno y total, alcanza la seguridad y la conciencia de lo individuo de sí mismo; y por ello el hito debe ser diferido hasta una lejanía inalcanzable, puesto que el individuo mismo mantiene su particular indivi-

dualidad como un absoluto. O bien, de otro lado, la aspiración y el afán terminan en el más allá; el individuo alcanza inmediatamente su meta en la contemplación gozosa del Bien o de Dios; pero aún entonces permanece al mismo tiempo diferenciado y separado del objeto de su finalidad, pues sólo en esa diferencia conserva él la seguridad, la representación y la visión de sí mismo, sólo es él un Sí Mismo, en la medida en que es diferente; y esta diferencia no puede ni debe ser abandonada, pues esencia para el Sí Mismo sólo lo es el Sí Mismo; y el individuo no tiene tanto que ver con la unidad con su objeto como con su diferencia.

3) Puesto que el objeto esencial de los individuos sólo es el sujeto, y que sólo la personalidad tiene para ellos realidad absoluta, por eso mismo se han colocado en un punto de vista, en el que lo uno de cada cosa, lo general, lo total, lo verdaderamente real y esencial desaparece de su visión. Dado que en los fundamentos más últimos de su alma sólo el sujeto es su objeto, por la misma razón, fuera de sí, en todas partes ven sólo sujetos, lo subjetivo, lo singular, y por ello lo indigente, negativo y finito. A la historia de la filosofía la llaman o bien historia de la filosofía o bien historia de la razón pensante; pero ella es para ellos una historia de las opiniones, de singulares y paradójicas ocurrencias, de intentos subjetivos y de esfuerzos sin objeto; la historia de la Iglesia tiene ciertamente el título de historia de la Iglesia (—pero no es más que un titulo, lo esencial y general tiene para ellos sólo existencia en títulos y nombres—), sin embargo, para ellos es sólo la historia de los Papas, de los ortodoxos, heterodoxos, visionarios, pietistas, ateos o creyentes simples, etc., y por ello, si no precisamente una historia de las locuras humanas, sí ciertamente una historia de crasos errores de impurificaciones y corrupciones del puro Evangelio, por cuyo laberinto, a lo más, se extiende un

hilo fino, delgado, apenas visible de una Providencia, pero que es tan débil e inconsistente que se rompe ante cualquier heterodoxo o filósofo, y que por ello, hasta ahora, sólo pudo ser visto y observado por determinadas personas y particularmente benditas de Dios; la historia del mundo tiene en verdad también el nombre de una historia mundial, de una historia universal, de una historia de la humanidad; pero estas historias saben sólo de los hombres, no de la humanidad, no de un espíritu, no de un todo; mundo, humanidad, espíritu son sólo títulos, nombres; la historia del mundo es por eso para ellos la historia de los hombres, por un lado; por otro lado, la historia de situaciones, relaciones, circunstancias. Los hindúes hacían todavía a los elefantes portadores del universo; pero estas personas convierten los grillos secretos de gabinete de los ministros, los papagayos y perros falderos de las princesas y reinas, las pulgas y piojos, que anidan en las cabezas de los grandes señores y héroes, en adalides que trasladan, soportan y sostienen de forma sublime el universo. Hablan, es verdad, de una naturaleza, pero no saben nada de una naturaleza, sino sólo de un compendio, de una colección de innumerables y particulares estrellas, piedras, plantas, animales, materias, cosas. Dicen, es verdad, que Dios existe, y hasta lo proclaman de la manera más ceremoniosa, aseguran que el ser de Dios es el ser más seguro; pero el ser es para ellos sólo una palabra, un titulo; Dios existe sólo en su esperanza, en su fe, en su imaginación, sólo como un ser subjetivo, imaginado. Viene entonces uno y les dice y les muestra que Dios existe realmente, que su ser no es sólo un ser imaginado, irreal, sino que naturaleza e historia del mundo es la existencia de Dios (naturalmente, no la esencia), y en ese momento ese hombre que cree en un Dios real, y precisamente porque afirma que Dios existe, es considerado por ellos como un negador de Dios, como un naturalista. De esta manera, en el momento en que ha desaparecido

de la vida real, de la naturaleza y de la historia del mundo todo lo verdaderamente real, todo lo común y esencial, todo espíritu, alma y esencia, en la medida, digo, en que todo es masacrado, disuelto y destrozado en sus partes, convertido en algo carente de ser, de unidad, de espíritu, de alma, en esa medida y en ese momento, sobre las ruinas del mundo destruido, planta el individuo la bandera del profeta, la sagrada estafa de la creencia en su inmortalidad y en el loado más allá. Sobre las ruinas de la vida presente, al no ver nada, se le despierta el sentimiento de su propia nada interior, y en el sentimiento de esa doble nada le fluyen, como a Escipión sobre las ruinas de Cartago, las compasivas perlas de las lagrimas y las pompas de jabón del mundo futuro; por encima del abismo que hay entre su vida presente, tal como es de verdad, y su visión y sentido de la misma, sobre los poros y la vaciedad de su alma, construye el individuo el estúpido puente del futuro. Después de haber dejado secarse los árboles frutales, las rosas y los lirios, de haber segado heno, hierba y trigo, y de haber convertido al mundo entero en una seca rastrojera, le brota al individuo a última hora, dentro del vacío sentimiento de su vaciedad y de la conciencia sin vigor de su vanidad, como un pálido brillo y como un mortecino cuadro soñado de la vital y fresca profusión floral, el cólquico de la inmortalidad, desvaído, sin carácter, sin color. Dado que para el sujeto, por no ser dentro de si mismo nada más que el sujeto sin verdad, tampoco fuera hay más objeto que lo temporal, pasajero, finito, *lo incierto e irreal* del mundo real, por esa razón, naturalmente, el mundo real es para él un mundo futuro, ultramundano, no real, pues el más allá no es otra cosa que un mundo real ignorado, mal entendido e incomprendido. El sujeto conoce sólo la sombra, el brillo externo y superficial del mundo real, y, porque es en sí mismo superficial y hueco, toma la sombra del mundo por el mundo mismo; por eso, el verdadero mundo real es necesariamente para él sólo

una sombra, el producto del sueño y de la fantasía del futuro.

A quien comprende el lenguaje, en el que habla el espíritu de la historia universal, no se le puede escapar el reconocimiento de que nuestro presente es la clave de bóveda de un gran período en la historia de la humanidad y el punto de partida de una nueva vida espiritual. En verdad, vemos cómo un gran número de nuestros contemporáneos, despreocupados de las excelentes enseñanzas de la historia, desconsiderando las luchas y los dolorosos trabajos de la humanidad, despreciando e hiriendo los derechos y exigencias, que la razón ha consolidado a través de luchas milenarias, vuelven sus ojos a la antigüedad, y se esfuerzan en recrearla sin variación alguna, tal como si los ríos de sangre de los tiempos pasados hubieran corrido en vano, o como si, todo lo más, hubieran manado sólo con el fin de que con ello, tanto más libres de cuidado, se columpien en las hamacas de la vieja fe, y que puedan tener en el río de los siglos transcurridos en vano un espejo de la magnificencia, firmeza y consistencia de su propiedad particular, de su fe y de su piedad. Sólo que precisamente ese fenómeno prueba que un nuevo espíritu hará feliz a la humanidad con su aparición y que la salvará de las miserables inconsecuencias y contradicciones en las que ahora está diluida; pues la historia nos enseña en efecto que precisamente, cuando algo está a punto de su total declinación, se levanta todavía una vez con toda su fuerza, como si quisiera de nuevo volver a comenzar su curso vital ya concluido. Y en verdad nosotros vemos además cómo innumerables personas se atienen, como a un absoluto, al presente, al espíritu actual, a las opiniones, ideas, puntos de vista, sistemas, máximas y principios que se mantienen en la contemporaneidad. Pero este fenómeno se podrá sin duda constatar para todos los tiempos. A nada tiene mayor inclinación el común hombre carnal que a considerar el presente como algo último,

absoluto e insuperable, e interrumpir en ese presente el movimiento de la historia. El movimiento del globo terráqueo sólo lo reconoce quien sabe elevarse sobre ese mismo globo a contemplar las fuerzas celestes. A muy pocos les es dado considerar el fin del presente, levantarse sobre sus fronteras, y, a través de la dura cobertura y costra de las máximas y principios fuertemente vigentes en el presente, sentir el eternamente hirviente manantial de la vida eterna. A pocos les es dado, por encima de la superficie, que por doquier ofrece el panorama de algo que, sin cambiar, es siempre igual a sí mismo, buscar con esfuerzo en lo profundo y percibir el pulso del tiempo creador. Pues el espíritu que se está formando, el que un día será brillante y majestuosa luz del futuro, aparece primero siempre sólo en unos pocos en la forma de obscura venganza y añoranza, en el asco y repugnancia por los valores tenidos por absolutos, los fetiches del presente, y en la consciente consideración del valor de los mismos. Quizá es también el espíritu del escritor de estas lineas una pasajera gota del burbujeante manantial de la vida eterna que está por debajo de la costra presente, y sus pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad son también quizá chispas que salten del fuego de la fragua intraterrena a través de la chimenea del presente. Si verdaderamente ha de volver un nuevo espíritu, un nuevo ser al pecho de la presente humanidad, ahora sólo lleno de vaciedad y vanidad, entonces es una necesidad sobre todo que el hombre, después de haberse regalado, a la manera puramente mahometana, durante demasiado tiempo en los sueños paradisíacos de su inmortalidad, después de haber vivido demasiado tiempo en la contemplación embriagadora de sí mismo, en el goce delirante de su individualidad, se acuerde del carácter totalmente pasajero de su ser, de su mortalidad, y en este recuerdo y conocimiento despierte en sí la necesidad de buscar fuera de su propia individualidad, y fuera de la fe en su propia inmortalidad y eterni-

dad, la fuente de la vida y de la verdad, el fundamento determinante de sus acciones y la morada de la paz. Sólo si el hombre vuelve a reconocer que no se trata de una muerte aparente, sino de una muerte verdadera y real, que liquida totalmente la vida del individuo, y sólo si vuelve a la conciencia de su finitud, se armará del coraje suficiente para empezar una nueva vida y para sentir la urgente necesidad de convertir lo verdadero y esencial, lo verdaderamente infinito, en el motivo y contenido de todas las actividades de su espíritu.

I. Dios

Verdadera religión, verdadera humildad, verdadera y perfecta resignación y verdadero perderse en Dios son sólo posibles cuando el hombre ha reconocido a la muerte como verdadera, real y total. Toda la teología pietista o teología mística moderna consiste por eso sólo en un juego de pelota: El individuo se rebaja sólo para ser de nuevo repuesto por Dios, se humilla sólo ante Dios para reflejarse en él de nuevo, la pérdida de sí mismo es el goce de sí mismo, y la humildad autoexaltación; se sumerge en Dios sólo para aflorar de nuevo a la superficie intacto, y ya de nuevo fresco y reconfortado solearse al sol de su propia majestad; se hunde sólo para de nuevo repescar de Dios la perla de su precioso Yo mismo. De la misma manera que ciertas hierbas desprenden de sí un agradable aroma cuando se las desmenuza frotándolas, así también el individuo se desmenuza frotándose a sí mismo sólo para olerse a sí mismo, y al igual que las cosas sólo dan su gusto cuando se disuelven en la lengua, del mismo modo el individuo se disuelve en su propia insalivación y se deja

desleírse en la sangre del Salvador sólo para obtener el gusto de sí y en sí mismo. ¡Ay, qué buen sabor debe de tener un individuo tan bien desmenuzado por el frote, tan bien insalivado, tan desleído! Si tú vieras a un muchacho cascando una nuez con los dientes, y le vieras mellándose algunas piezas, antes de que desistiera de cascar la nuez, cuánto le admirarías por no saber qué es lo que se oculta detrás de la nuez, ni cuál es la finalidad de estos duros y dolorosos esfuerzos del muchacho, pero qué pronto se trocaría tu admiración en un sentimiento opuesto, si tú hubieras conocido la finalidad y el objeto verdadero, que el muchacho intenta alcanzar con este esfuerzo. Considera ahora a nuestros pietistas; considera cómo el individuo se desdenta totalmente y se destruye cascándose, sólo para sacar a la luz, por medio de este esfuerzo en destruir totalmente la cáscara, el dulce meollo de su propio Yo mismo. Ciertamente, el que no mire a lo hondo del fundamento, seguirá maravillándose, cuando escuche a esa gente hablar de su ser nada, de su propia corrupción, de humildad, de entrega a Dios, de muerte en Cristo, y cuando vea con qué movimientos desfiguradores del espíritu y del corazón se arrancan con los dientes lo mejor de sí mismos, la razón; pero ¡en qué sentimiento se trocará su admiración, cuando haya llegado a saber qué es lo que debe quedar al descubierto! Lo cual no es más que el individuo mismo. Cuando ellos tratan de su inclinación al pecado y a corromperse, ¿no están tratando también de su esencia, de su realidad y del ser nada de ellos mismos? ¿Acaso aquel que ante el espejo confiesa siempre sus faltas y defectos es menos presumido y vanidoso que aquel que sólo piensa en la virtud y en la belleza? ¿No es precisamente una señal de la más alta vanidad el estar siempre hablando de su propia vanidad? ¿Acaso se trata en su religión de Dios, de la voluntad de Dios, de Dios en y por sí mismo, y no se trata más bien de *su* redención y reconciliación de ellos, de *su* salvación, de *su* gloria e inmortalidad? En esta

religión suya, Dios es sólo la periferia, el punto central es el individuo mismo. Los individuos reconocen sobre sí a un Dios para poseer en él un espacio infinito para poder expandir y extender su limitada, particular y miserable individualidad por toda la eternidad, sin impedimento, sin oposición mutua, sin limitación, sin los empujes y presiones que son inevitables en la vida real; su Dios es sólo la atmósfera en la que los individuos, como gases vaporosos que ascienden desde la tierra, puedan evaporarse y extenderse sin ser impedidos en la relevante diferencia de cada uno con relación a los otros. Si a ti te pareciera increíble que realmente de este morir y pasar no saliera y resultara más que el puro individuo, piensa entonces sólo en la muerte natural: ¡ésta es ciertamente, para aquella gente, sólo el lugar detrás del teatro del mundo, donde se cambian los vestidos! En verdad, en este sonido, temible si los hay, de la trompeta del juicio final, ellos no oyen más que el chasquido de la fusta de cuero del postillón, que pide caballos frescos para la estación de posta del futuro *Curriculum Vitae*. ¡Ah, qué celestial goce debe de ser, liberado de las cargas terrenas, es decir, de la razón, expandirse a sí mismo como una exhalación fuera del bazar de la personal particularidad humana nimbada del gusto y sabor propios, y, como una nubecita de nieve, ligera y vaporosa, escapar flotando por encima del sofocante circulo de la razón de la existencia terrenal! ¡Ah, qué delicia debe de ser, qué goce, pensar en los propios pecados cometidos tiempo atrás, dejar tras de sí, como quien deja de escuchar la narración de un cuento, la amarga vida de la historia y de la razón, y ya, de entonces en adelante, de eternidad en eternidad, sobarse y lamerse a sí mismo como un chupete!

Dios es el amor. El hombre ama, pero Dios es el amor. El hombre es todavía un sujeto, tiene todavía un ser pro-

pio fuera de su amor, en él es el amor propiedad, bienaventuranza —pues el amor es bienaventuranza— de un estado, de un momento pasajero; piénsate ahora por un momento lo que en el hombre es parte, como todo, lo que es predicación, como sujeto, como persona, como sustancia, lo que es momento, como ser permanente, entonces tendrás la visión de Dios. Dios es amor, pero el amor no es tranquilo, sino pura actividad, el amor es absorbente, lleno de sacrificio, ardiente, el amor es fuego; es cólera ante lo particular y ante el empecinamiento egoísta. El hombre, un ser particular, abrasado de ira aniquiladora contra su natural egoísmo y particularidad, entrega, en el amor, a sí mismo, algo particular y finito; pero Dios renuncia a todo; él se sacrifica a sí mismo al empeño egoísta en prevalecer de todas las criaturas; él es el amor que todo lo consume y que todo lo disuelve en sí mismo. Dios es persona; pero es más, infinitamente más todavía que una persona; es una persona que es puro amor; debe haber pues en Dios, por así decirlo, un lugar, en el que todos los seres particulares, todas las criaturas son Uno tras ser consumidas, absorbidas. Las cosas, pues, y todos los seres particulares desaparecen por ello no inmediatamente ni propiamente en el tiempo, sino en Dios mismo. El último fundamento del carácter pasajero de toda cosa es Dios. Por lo mismo, pudiera decirse que la única y verdadera prueba de que existe un Dios es el tiempo, pues el tiempo prueba que es un ser infinito aquel en quien todo se consume, aquel ante quien todo lo que existe es finito, y sólo a causa de quien todo es finito, pasajero, no permanente; el tiempo es sólo la manifestación de que todo ha transcurrido en Dios desde la eternidad. Lo finito tendría una existencia y permanencia infinita, si no existiera un ser infinito. Lo mismo que, a causa de estar infinitamente alejados de nuestra vista los cuerpos celestes, uno de estos cuerpos luminosos, que ya ha dejado de existir hace una incontable cantidad de años, sólo nos parece que ha desa-

parecido en el momento en que ya no lo vemos, sólo así es también como la muerte sensible se presenta al hombre sensible, así es como se le representa en el momento en que, con sus ojos sensibles, ve morir a un ser, a un ser que en verdad ya desde la eternidad había muerto en Dios. En efecto, la muerte temporal presupone una muerte intemporal, la muerte sensible una muerte suprasensible. Y esta muerte eterna, esta muerte suprasensible, es verdaderamente Dios mismo. Sólo la cáscara de la muerte es amarga, pero la almendra de su interior es dulce. En verdad, y por vía de comparación, la muerte sensible no es otra cosa que el tono, el sonido, con el que la cosa temporal exterioriza, anuncia su muerte intemporal; no es otra cosa que una luz, que brilla en la tiniebla, una luz que hace visible y patente la muerte escondida y secreta. Aquello a lo que nada divino le fuera inherente no podría morir. Por ello, desear algo todavía después de la muerte, sentir aún afán de algo, es un enorme error, pues la muerte viene ella misma de un afán interno de la naturaleza, que en ella, mientras existe, se alimenta del impulso y de la incontenible tendencia de la naturaleza a mostrar lo que ella es, su consumirse y disolverse en Dios, o, lo que es igual, del impulso de la naturaleza a la verdad, del impulso a exteriorizar su interior. Tú mueres precisamente sólo porque, antes de la muerte, está ya todo lo que tú te imaginas únicamente poder alcanzar después de la muerte; la muerte no sobreviene por carencia o pobreza, sino por sobreabundancia y hartura. El peso de la existencia infinita, la plenitud del ser de Dios hace reventar el estuche de tu propio ser que los contiene en sí. Antes de la muerte y por encima de ella, está la eternidad.

Lo más elevado que tú, como individuo, puedes alcanzar, lo último y lo más extremo adonde tú puedes llevar tu individualidad es a la visión de Dios y al sumergimiento en Dios. ¿Y qué podría separarte de Dios en esta vida, e interponerse como muro de separación entre tú y la vi-

sión de Dios? ¿Debería la muerte quitar primero ese muro separador? La muerte es en realidad sólo la representación de otra y más elevada muerte; tú mueres precisamente porque eres reconocido en Dios, desde la eternidad, como lo que eres, porque, desde la eternidad, estás devorado en el infinito fuego de amor de la esencialidad divina, porque, según tu propia naturaleza, en tanto que ser finito, has muerto fuera del tiempo; tu actual, intelectual y consciente sumergimiento en Dios es verdaderamente una renovación, una segunda vuelta del eterno, sumergimiento en Dios, una toma de conciencia, un descubrimiento del hundimiento en Dios, que es originario, existente en sí y por sí, inconsciente e involuntario. Tú no podrías sumergirte en Dios, si no hubieras estado previamente sumergido en él, si, por tu propia naturaleza, ya antes de ti, no hubieras sido sumergido por Dios mismo en él. La muerte natural, como entrega intelectual tuya y sumergimiento consciente en Dios, tiene una misma raíz en común, tiene por fuente la originaria, la esencial, la pre- y supraconsciente disolución y sumergimiento en Dios. Después de la muerte no tienes, pues, nada más que esperar, pues la muerte acontece precisamente por lo que tú equivocadamente esperas después de ella. Ya ha sucedido antes de la muerte, desde toda la eternidad, aquello por lo que tú, llevado de tu inteligencia temporal y dividida, crees que sólo con y después de la muerte natural puede suceder; y tú no tienes aquí otra cosa que hacer sino traer a tu recuerdo ese eterno suceder, convertir los hechos del ser en hechos del pensamiento y de la conciencia, y renovar y traer ante ti en tu saber los acontecimientos de la eternidad.

Querido lector, en cuyas manos quizá por acaso caigan estas páginas, tanto si eres pietista como si eres racionalista, si estos pensamientos pudieran parecerte místicos, y por ello tú creyeras tener que apartarlos de ti por faltos de verdad, deberías ciertamente tener en cuenta que tú mis-

mo, al menos una vez, si no en la vida, sí al término de la vida, en el momento de la muerte, te verás obligado a ser místico adjetiva y sustantivamente, tanto si lo quieres como si no; pues la naturaleza misma es, en la muerte, absolutamente mística. No existe ninguna media muerte, ninguna muerte partida ni de sentido equívoco; en la naturaleza es todo verdad, entero, impartido, completo; en la naturaleza no hay sentidos dudosos, no miente; la muerte es por ello la entera, la completa disolución de tu entero y completo ser; sólo hay una clase de muerte, que es la muerte completa; la muerte no roe una parte del hombre y deja otra parte. Totalidad, universalidad, es la forma y el carácter general de la naturaleza; si te mueres, mueres enteramente, todo está muerto. Y por ello tú deberías, de tiempo en tiempo, precisamente por la consideración de la muerte natural, ese acto místico de la naturaleza, sentirte afectado por él e interiormente movido a ser, incluso en vida, místico adjetiva y sustantivamente, puesto que un día habrás de ser sustantivamente místico por necesidad, y es tarea del hombre razonable ser voluntaria, consciente y libremente lo que al cabo de todo uno estará obligado a ser un día. Deberías también tener en consideración que Dios es el más grande *místico* que tú te puedas imaginar; deberías sopesar que no es un racionalista (naturalmente tampoco un pietista), que no es un ser superficial, mondo y lirondo, sino infinitamente profundo.

Si Dios es sólo pensado y definido como persona (—una determinación que no se cambia por los añadidos y predicados de infinito, supremo, absolutamente perfecto y santo y otros por el estilo—), si al pensamiento y al discurso no nos viene otra imagen que como autoconciencia, libertad, voluntad, decisión, intención, y ciertamente en el sentido y significación, en el que lo toman aquellos que sólo en esas determinaciones hacen a Dios objeto de su espíritu, en esos casos, afirmo, Dios es sólo

pensado como *un ser superficial*. Dios carece asi de profundidad, es sólo una superficie, que refleja al hombre para el hombre, el arquetipo, pero también, precisamente por ello, el modelo exacto de la personalidad humana, pues del mismo modo que mi retrato verdadero y artístico no es puramente una reproducción exacta, sino que es en verdad mi arquetipo porque embellece, idealiza mi yo natural, es decir, porque libera para sí al espíritu, a la esencia de mi individualidad, de las impurezas que lo ocultan y lo limitan, de las manchas y carencias de la existencia natural, y lo convierte en objeto de contemplación; de esta manera, Dios, pensado sólo dentro de aquellas determinaciones, es, aunque arquetipo, al mismo tiempo también vivo retrato. En consecuencia, no hay nada en Dios que no haya en la personalidad finita; la misma cosa, el mismo contenido, que hay en Dios, lo hay en el hombre; del mismo modo que aquellos que afirmaban que no había nada en el intelecto que antes no hubiera estado en los sentidos, establecían sólo una diferencia formal entre el contenido espiritual y el contenido sensible, así también, de idéntica manera, hay entre Dios y el hombre sólo una diferencia formal, una diferencia, que únicamente consiste en el grado, en el *quantum*; las mismas determinaciones hay en Dios que en el hombre, sólo que en aquél son infinitas, y en éste finitas, es decir, que en aquél están realizadas en *un grado infinitamente más alto* que en éste; y si esto, como de buen grado se puede conceder y hasta se debe conceder, se lleva por encima del *quantum* más elevado hasta lo cualitativo, siguen siendo las mismas, en Dios y en el hombre, las determinaciones fundamentales, esenciales, ideales de carácter definidor. La muerte, que sabe ver en las profundidades de todo ser y alumbra todo conocimiento, es igualmente comprendida sólo como una negación externa, *superficial*, que viene de fuera, de la necesidad externa de todo ser natural, y que toca sólo la parte externa del individuo, y no como una negación que

sube y empuja desde dentro hasta la médula misma del corazón; así, es la muerte como un cascanueces que muerde solamente la cáscara exterior, la cobertura del individuo, para que el carnoso, sabroso y jugoso meollo del individuo salga por sí mismo. Así pues, el hombre sólo se reconoce a sí mismo en Dios, sólo en él encuentra la seguridad de sí mismo, y sólo en él y de él recibe reflejamente su sí mismo, Dios es para él sólo la intocable santidad, la sagrada autoridad, la certificación y garantía inviolables de sí mismo y de su propia existencia, Dios es para él sólo el padre casero, el portero y el vigilante nocturno de sí mismo, su espíritu conductor y su patrón guardián. Y, en consecuencia, ¿cómo debería y podría el individuo pensar sobre y en su fin, dado que él mismo dentro del infinito sólo en sí mismo piensa, ya que en Dios mismo no encuentra el fin de sí mismo y el principio de su muerte, sino sólo el principio de su existencia, de su personal realidad, puesto que para él Dios es sólo el comienzo de su finitud, y no también al mismo tiempo el fin de su finitud? ¿Cómo podría el individuo mirar en la profundidad de la muerte, si él mismo en lo más profundo sólo ve la superficie y la brillante parte externa que le reproduce y refleja a él mismo? Por lo tanto, Dios no es todavía definido como espíritu, aunque sea definido como la absoluta persona, que es en sí, a diferencia de la naturaleza, y que, en esta diferencia, sabe de sí. Pues la naturaleza, lo otro de Dios, sólo es entonces pensada independientemente por sí, fuera de Dios, y Dios es sólo así diferenciado de la naturaleza, pero él mismo no se diferencia de ella, y por eso es sólo persona y no espíritu, pues espíritu lo es solamente cuando lo que él es lo es sólo por sí mismo, cuando su ser es el producto y resultado de su propia actividad. Pero si Dios es considerado sólo como persona, sólo como diferente de la naturaleza, entonces, como hemos dicho, la naturaleza cae fuera de Dios, y a Dios le corresponde sólo la diferencia, pero el diferen-

ciarse, la actividad de diferenciarse corresponde al sujeto finito que está fuera de Dios; Dios, la persona absoluta, es entonces diferente de la naturaleza porque la persona finita lo diferencia de ella. Sólo así es Dios sujeto; pero la subjetividad, el principio y el fundamento operativo del ser-sujeto no está en él. La diferencia de Dios respecto de la naturaleza es entonces sólo resultado de su diferenciarse, y Dios es un ser que se diferencia activamente a sí mismo de ella, sólo si él en sí mismo es diferente de sí, sólo si él no es pura y simplemente persona absoluta, es decir, un puro *quien* o *que*, una persona sin ser, sino si es persona y al mismo tiempo ser real, y si en este su ser diferente de sí mismo, como Dios, como persona consciente de sí, es todos los seres, es naturaleza. Donde no hay oposición, donde no hay Otro, no hay diferencia —pues en la oposición está la diferencia, y en la diferencia la oposición; las cosas diferentes se dicen en efecto unas a otras: «yo *no* soy lo que tú eres, tú *no* eres lo que yo soy; en la medida en que tú eres, yo no soy, y en la medida en que yo soy, tú no eres; donde tú acabas empiezo yo, mi comienzo es tu fin»—, pero donde no hay oposición ni diferencia, allí no hay ni alegría, ni dolor, ni impulso, ni atracción, ningún acicate, ninguna pulsión, y cuando éstos no están en un ser, tampoco se da en él el fundamento de la actividad; una esencialidad apagada, insensible, sin acicate ni apetito, carece de actividad propia. Así pues, si en Dios mismo no se da diferencia de Dios, si no contiene en sí un ser diferente de su personalidad por la que él se llama comúnmente Dios, y si en este ser suyo no contiene su oposición, entonces es él ciertamente diferente, pero esta diferencia no es un resultado de la actividad de Dios mismo; pues, en general, un ser que actúa por sí mismo es sólo un ser en sí mismo diferente de sí, un ser en sí de doble dimensión. ¿Por qué es el hombre espíritu? No porque él se diferencie de la naturaleza, sino por el hecho de que su diferencia de ella es resultado de su propio y activo acto de

diferenciarse; diferente de la naturaleza es él por su propia naturaleza, pero que él asuma esta diferencia, que desde el origen haga como si no fuera diferente, y que deje sobrevenir y resultar la diferencia sólo a partir de la acción de diferenciarse, eso es su espíritu, y obra de su espíritu. Ahora bien, ¿en qué radica la posibilidad de esa actividad de diferenciación?, pues en el hecho de que él no es simplemente persona, autoconsciente, sino en que él es y tiene en sí mismo naturaleza, alma y esencia, aquello de lo que se diferencia, y de lo que, al diferenciarse, se vuelve persona y autoconciencia. Si no hubiera en él naturaleza, o, mejor, si él mismo no fuera naturaleza, el impulso, el arranque y el empuje estarían fuera de él, y sería de esta manera un ser sin acción independiente, un ser sin espíritu. La pura personalidad, por sí misma, es tan falta de espíritu como la pura naturaleza en sí; espíritu es sólo la unidad del alma y de la conciencia, o —lo que es lo mismo— la unidad de la naturaleza y de la personalidad; pues la naturaleza es pura alma, toda alma; no es en absoluto algo como una materia, o una muerta colección de cosas y seres muertos ahorcados y agarrotados en la cadena de la externa necesidad. A la naturaleza, verdaderamente pensada, y al alma no podrías diferenciarlas. Y, hablando con propiedad, si Dios no fuera nada más que ser personal, el hombre sería más alto y más profundo que Dios, pues el hombre no es exclusivamente persona, ya que no carece ciertamente de alma. Convertir a la personalidad en la única determinación de Dios, significaría tanto como hacer de la carencia de espíritu y de la carencia de alma la determinación de Dios.

Tú dices: la personalidad es ser-en-sí y saber de sí. Pero, ¿qué es aquello de lo que este saber sabe? Seguramente que tú no harás de nuevo al mismo saber de sí mismo objeto y contenido del saber de sí mismo. ¿Qué clase de persona vacía y finita sería aquella que no contuviera en su saber más que a sí mismo; que no supiera de ningu-

na otra cosa, sino del hecho de que ella sabe de sí, o aquella, en la que el saber y lo sabido sólo fuera ella misma, la persona? Dios es persona, es saber, pero Aquello de lo que él sabe no es otra vez saber, no es El mismo como persona, Aquello de lo que él sabe es su ser, su alma; en su saber es él en si y para sí, pero en su alma y en su ser él lo es Todo; lo sabido, el contenido y el objeto de su saber no es por lo tanto El, como Él mismo, sino Todo; en la medida en que Dios se sabe, lo sabe Todo y lo es Todo. En esto se diferencia Dios del Todo, en que él no es Algo, sino Todo; su característica es totalidad, su diferencia generalidad. El no es diferente de todo en aquello y por aquello que tú siempre puedes diferenciar de él, a saber, que él también es un ser diferente, es decir, un particular (así es sólo la diferencia de lo finito), sino que es un ser diferente en el hecho de que él mismo es el Todo del que se diferencia; pues aquello de lo que él se diferencia, al saber él de sí mismo, no es de nuevo su diferencia misma, sino que es su ser, en el que él lo es Todo. El es Uno consigo y Uno para sí, al ser Uno con Todo. Ciertamente que la diferencia de Dios no descansa puramente en su saber, sino también en su esencia. Pues su esencia es precisamente *su* esencia, su *propia* esencia, y su ser es precisamente *su* ser, su *propio* ser, por el hecho de que su esencia, y su ser, es todo esencia, todo ser, no ser-algo, no ser-particular, no ser-concreto, como es Aquello que nosotros diferenciamos de Dios. Un Dios que sólo es Algo porque él es precisamente Algo, cuya diferencia sólo consiste en la diferencia, y cuyo ser-para-si consiste sólo en el ser-para-si, ya no es Dios, sino fetiche; pues el ídolo o fetiche se diferencia de Dios en que el fetiche es Algo y Dios es Todo. Todo depende sólo de que tú, para diferenciar a Dios y para separarlo, lo conviertas en un algo, en un particular, en un ser diferenciado; pero precisamente de esta manera, ¿no mezclas y confundes tú a Dios, y de la peor manera y más falta de verdad, con las cosas y seres

finitos, y no quiero en absoluto decir con la naturaleza? Si Dios es sólo un ser diferenciado, entonces naturalmente no es naturaleza, sino como un algo natural particular, un ser natural, pues los seres naturales se diferencian de Dios precisamente en que ellos sólo son diferentes, particulares. Si tú echas en cara al puro panteísmo el que convierta al Todo en Dios, entonces a tu vez debes encajar el reproche de representar el peor panteísmo, el panteísmo particular. Pues, al pensar a Dios sólo bajo la característica del ser-en-sí y saber-de-sí, o, mejor, del ser-para-sí, y por consiguiente sólo bajo la caracterización de la particularidad y de la diferencialidad, entonces elevas tú el Algo, no ciertamente el Todo, sino lo particular, a la condición de absoluto. Así pues, ¿conoces la conciencia sólo en su determinación más árida, más vacía, más limitada?, ¿no hay una más alta y una más baja personalidad? ¿Hay autoconciencia sólo donde la persona únicamente sabe de sí, donde no hay en ella nada más que la persona misma? ¿No es también el amor autoconciencia, no es goce venturoso, no es el más elevado sentimiento de sí mismo? Ahora bien, ¿el yo mismo, cuyo sentimiento tienes en el amor, es un yo mismo jurídico, exclusivo, diferenciado, un yo mismo que sólo está en si y sólo sabe de sí?, ¿o no es más bien el sentimiento de sí mismo en el amor el sentimiento al mismo tiempo de un ser, que es diferente y sin embargo ciertamente Uno con el yo mismo? Dejando de ser un si mismo, ser es el objeto y el contenido de tu sentimiento, cuando amas, y te sientes a ti mismo, al sentir al otro ser y experimentarlo en ti; y en el amor no están, como en otros casos, separados el sentimiento y el saber del Ser, sino que tú eres Uno con aquel de quien tú tienes sentimiento y conciencia, eso eres en realidad tú mismo. ¿No puedes ahora elevarte también al pensamiento de que Dios es Todo y a la vez consciente de sí mismo; que él, al saberse a sí mismo, sabe Todo como sí mismo, y a sí mismo como Todo? ¿Es que no puedes conjugar el ser-

para-sí de Dios con su ser-Todo? El ser Todo, como es en Dios y como Dios mismo es, y el ser Todo, como es en la naturaleza y como la naturaleza es, se diferencian en que el primer ser-Todo es absoluto ser-Uno, y, por ello, ser-para-sí, en cambio, el segundo ser-Todo es Todo como la pluralidad, lo particular, lo singular, lo separado, como ser fuera y ser sucesivo; y no se trata de una pura diferencia formal en la diferencia de unidad y multiplicidad, sino que Todo, en la medida en que es lo Uno, es, por ello precisamente, un contenido diferenciado, independiente del Todo, que representa la pluralidad. Intenta sólo, por ejemplo, para entender esto, comprender el misterio del amor. El amor se diferencia de todos los otros sentimientos en que es todos los sentimientos, no es un sentimiento particular, es el sentimiento absoluto, infinito, simplemente general; es, a la vez y conjuntamente, todos los dolores y todas las alegrías, todo goce y todo martirio, y ciertamente por ser él todos los sentimientos como unidad simultánea e inseparable, es un sentimiento diferenciado, independiente, por delante de todos los demás sentimientos, según se manifiestan en ti particularizados, separados, individualizados externa y sucesivamente; esta diferencia de forma del amor —la de que en él lo Uno es Todo y lo Todo es Uno— con relación a los otros sentimientos, en los que lo uno del amor se muestra como lo mucho, lo disperso, lo diverso, y que, precisamente por eso, son sentimientos concretos, no es por lo tanto una diferencia de contenido formal, sino al mismo tiempo esencial. En el amor, tú no sólo sientes diferentemente que en los sentimientos dispersos y particulares de tu alma, sino que también sientes otra cosa. Por ello, en general, lo mucho, según es en la unidad y según es unidad, es algo diferente de lo mucho según es en la multiplicidad y según es él mismo multiplicidad; un nuevo ser sólo se produce donde lo Uno se hace de lo mucho. Una analogía del ser-para-sí y del ser-Todo la tienes tú en el hombre, en

el cual la naturaleza no excluye la personalidad, y ésta no excluye la naturaleza, o sea el alma, en la que el hombre es no-yo, no persona, como, por ejemplo, puedes observar en el sueño, donde hay alma pero no conciencia-no la conciencia y viceversa.

Si tú dices de Dios: él ama, o mejor, él es el amor (—pues también el alma del hombre es ya de alguna manera, si lo consideras profundamente, cuando ama, el amor mismo, lo mismo que ella es el pensamiento mismo, cuando piensa; el hombre come, anda, golpea, ve, huele, pero el amor y el pensar no se comportan como el comer, el golpear y el oler—), en ese momento saltas ya por encima de la personalidad de Dios, tal como tú la entiendes. Pues el ser personal, sólo como personal, sólo como persona, no ama, es sólo separador y repelente; la persona estrictamente considerada, no puede amar, sino sólo odiar, separar, dividir; la persona, para amar, debe poder prescindir de su estricto y excluyente ser-para-sí; pero no puede prescindir de él si no se da en ella, por así decirlo, un lugar, una situación, en la que no sea pura separación y acuciante diferencia, sino que sea lo Todo Uno y lo Uno Todo. No se come con el comer, sino con el tenedor, con las manos, con la boca, con los dientes; no se huele con el olor, sino con la nariz; en cambio, el órgano y el instrumento del amor es el amor mismo; sólo se ama con el amor y en el amor; pero el amor no es en sí y para sí, sino ser-uno, ser-común. Tú no amas pues con la personalidad, ni como persona, sino que amas solamente en el ser y con el ser, que es ser uno, que es no-ser-diferencia, ni ser-para-sí. Tú amas pues sólo porque eres algo más y más profundo que persona. No hay amor donde sólo hay ser esencial, pero tampoco lo hay donde sólo hay persona: el amor es la unidad de la personalidad del ser personal y de la esencialidad del ser esencial. El amor presupone tanto la diferencia como la unidad; donde sólo hay esencia, sólo hay unidad; donde sólo hay persona,

sólo hay diferencia; sólo en la unidad de los dos habita el amor. Según uno haya sentido el Todo, y otro haya sentido el amor, así uno sabe del Todo y el otro sabe del amor. Ten el conocimiento del amor y ya es tuyo el conocimiento de Dios y del Todo. Qué sea el amor, por lo tanto, sólo lo puede saber el verdadero panteísta, sólo él puede amar; fuera del panteísmo sólo hay egoísmo, celo de sí mismo, vanidad, afán de lucro, fetichismo del oro, idolatría, por eso, también el egoísta, cuando y en la medida en que ama, aunque el objeto de su amor sea lo más efímero, en esa misma medida es un panteísta y no un egoísta; además tampoco podría comprender el sentimiento pasajero del amor. Exactamente igual que tú, cuando dices «Dios es el amor», vas más allá de la caracterización de la personalidad, también la sobrepasas, cuando afirmas: «Dios es feliz, o es la Felicidad». Pues la felicidad no existe dentro de la particularidad, dentro de la diferencialidad, dentro de la exclusión, dentro de la personalidad como tales, sino sólo en la unidad. Pero de hecho Dios sólo es la Felicidad, si al mismo tiempo es la felicidad de todas las cosas y de todo ser; la unidad de todos los seres como Un Ser independiente.

Sólo puedes pues atribuirle a Dios amor, si no le haces objeto de tu alma únicamente bajo la caracterización de la personalidad y si conservas y sostienes a ésta de forma consecuente, sincera y honrada, sin abandonarla a tu antojo para luego volver a tomarla; tú no puedes decir que Dios sea amor, si sólo se lo atribuyes con relación a ti, si sólo le reconoces caracterizaciones que sean afirmaciones de tu personal existencia, si sólo a ti te encuentras en él contenido y confirmado, si sólo buscas hacerte en él un sitio, eliminando de él todo lo demás. Pongamos que tú reconoces en Dios sólo las caracterizaciones, que hacen a los sujetos sólo sujetos, y no al mismo tiempo las caracterizaciones, que hacen al objeto objeto y a la naturaleza naturaleza, entonces tu Dios no es amor, ni ser esencial, ni

sustancia, sino la absoluta *yoidad* y *mismidad* elevada a su grado más alto, aunque te representes estas cosas como un ser independiente y diferente de ti. Así pues, Dios no es sólo una esencia puramente subjetiva, sino también una esencia objetiva, absoluta, siempre que no lo entiendas solamente bajo las caracterizaciones en las que tú eres un yo, sino también bajo las caracterizaciones por medio de las cuales y en las cuales una *cosa es*, y una cosa, un no-yo, es una cosa; siempre por lo tanto que encuentres contenido en ella tanto el principio y el fundamento de tu personalidad y de tu existencia personal como el fin y la negación de la misma. Dios no es sólo un Dios que te afirma, sino también un Dios que te niega; no es sólo el comienzo y el fin de todas las *cosas*, sino también, seguro, el comienzo y el *fin de ti mismo*. Las cosas y seres, que existen fuera de ti, que tú diferencias de ti, y que reconoces como no idénticas con tu yo y con tu mismidad, y a las que ordenas bajo la idea de género del objeto o de la naturaleza, son todas ellas puntos de frontera y de negación de ti mismo; en el mismo grado y medida, en que existen las demás cosas fuera de ti, en ese mismo grado y medida tú no eres, y tantas como ellas sean, tantos puntos de terminación y frontera tienes tú, y en ellos, tomados por dentro y por fuera, terminas tú y tu ser; en cualquier árbol, en cualquier pared, en cualquier mesa con los que tropieces, tropiezas al mismo tiempo con tu muerte, con el límite y el término de tu existencia. Para hacerte presente tu fin no tienes necesidad de pasear por el cementerio; cualquier caja de rapé fuera de ti puede hacerte recordar el sarcófago de tu yo; cualquier golpe en las costillas, cualquier presión, cualquier choque, es un vivo *Memento mori*, toda la naturaleza es un cementerio de tu mismidad. Piénsate el ser como un bien común tanto tuyo como de todas las cosas y seres fuera de ti, un bien que Dios repartió en el principio del mundo entre todo lo que hay. Si así lo haces, reconocerás que, tanto ser como les haya corres-

pondido a las cosas y a los otros seres, en ese mismo grado dejó de corresponderte a ti; que toda cosa que existe, en cierto modo, con su existencia ya te ha arrebatado una porción de tu ser, y representa un robo, una negación, un achicamiento y una limitación de tu ser. Pero, puesto que Dios no es sólo un ser subjetivo, sino también un Dios de la naturaleza y para ella; puesto que en Dios están contenidos no sólo la caracterización de la personalidad, es decir, no tú solo, sino también la caracterización de la objetividad, y, consecuentemente, las cosas y los seres fuera de ti, por todo ello, coherentemente, en Dios están igualmente contenidos el fin, la frontera, la negación de tu existencia personal y de tu yo, y por ello, con toda lógica, tienes que reconocer a Dios como el más alto y primer fundamento de tu muerte, en la misma medida, en que lo reconoces como el fundamento de tu existencia. Si las cosas están en Dios, o al menos proceden de Dios, entonces también proceden de él los límites y el fin de tu yo y de tu ser; ahora bien, si los límites de tu existencia proceden de Dios, entonces también la muerte procede de Dios, pues la muerte es sólo la consecuencia, la manifestación de los límites internos de tu propio ser, los cuales tienen a su vez ellos mismos existencia exterior, independiente, en las cosas, y cuyo compendio constituye, conjuntamente y en general, la objetividad. Si no hubiera ningún objeto, sería infinito el sujeto, y, consecuentemente inmortal *per se*; si hubiera solamente el sujeto personal, es obviamente comprensible que no habría ningún fin, ninguna frontera, ninguna muerte del mismo; pero la existencia de una objetividad es la prueba real de la finitud de la subjetividad; pues la existencia de la objetividad es en efecto, en el grado y medida en que la objetividad existe y es objetividad, el no-ser, el fin de la subjetividad. Pienses lo que pienses de la naturaleza, estás obligado a decir y a representarte que Dios la ha creado, y por ello, por más que te vuelvas a uno u otro lado, por más que mientas y te hagas el desen-

tendido, deberás confirmar la verdad de que Dios ha dado existencia y realidad al no ser de tu ser, y la de que, consecuentemente, Dios mismo es el más alto fundamento de tu muerte. Pero naturalmente, tú eres tan débil de cabeza y de cordura que en el mismo momento en que has reconocido la existencia y la creación de la naturaleza, y por consiguiente la necesidad, racionalidad y realidad de tu fin y muerte, ya vuelves a olvidar lo que has pensado, dicho y hecho. Y eso no es en absoluto extraño. Te conviertes a ti solo en el contenido y el haber de Dios, te conviertes a ti solo en la cuestión del infinito; y naturalmente la muerte deviene por ello lo-que-no-debe-ser, y tu fin un no-fin *de verdad*; puesto que tú ni siquiera en Dios reconoces tu fin, es claro que mucho menos puedes reconocer tu fin en la muerte natural, y debes por ello, necesariamente, pegar con pegamento o cartón al fin de esta vida la veleidosa y aburrida cola de cometa de papel, la vaporosa cabellera de una ñoña inmortalidad sin fundamento. En esto vuelves a ser tan miope y tan contradictorio contigo mismo que ni siquiera reparas en que aquella ciertamente soberbia y vaporosa cabellera de cometa del futuro ultraterreno es en verdad sólo un pálido y neblinoso brillo reflejo, un débil destello de tu presente majestad y grandeza. Al convertir las determinaciones morales de tu subjetividad en las exclusivamente absolutas determinaciones de contenido de Dios mismo, te conviertes a ti mismo, como ya se anunció, en el contenido y substancia de lo absoluto; sientes y reconoces en Dios no una cesación tajante de tu naturaleza, sino la continuación y prosecución tuyas y de tus propiedades morales, aunque ciertamente una prosecución que las potencia, las perfecciona y las eleva. Con esta tu cualitativa y esencial continuidad y prosecución en Dios, en lo Absoluto mismo, tiene tan poco que ver tu perduración en el futuro, de carácter cuantitativo, intemporalmente temporal e infinitamente finita, como lo que tiene que ver el moho

con el pan, el brillo reflejo con la luz directa, la imagen neblinosa del sol con el sol mismo, la rosa del mantel con la rosa de la naturaleza, la mala copia con el original. Si tú ya has sido en esta vida todo lo que pudiste ser, ¿qué te queda después de la vida sino la pálida luz de luna de la presente luz solar? ¡Oh tú, héroe Aquiles, modelo ejemplar del espíritu griego, que con toda nobleza confesaste preferir ser un jornalero sobre la tierra a ser rey en el reino de las sombras, ay, ojalá pudieras ver a ese sujeto tan moderno cómo abre el abanico de su inmortalidad, cómo devora ávidamente los granos de su presente para volver a masticarlos en el otro mundo como excrementos digeridos e insípidos, y cómo intenta agarrotar a las figuras heroicas de la realidad con la cola de ratón gris ceniza, de su infinita temporalidad, sólo para asegurarse la necesidad de un insustancial ser de sombra!

Y si el sentido de lo hasta aquí desarrollado aún te permaneciera oculto, lo único que debes hacer para desvelarte ese sentido es contemplar la cosa en otra relación fácilmente comprensible. Si tú no tuvieras ningún otro conocimiento de Dios más profundo, seguro que, al menos, tendrás el de que Dios es lo ilimitado, lo infinito; y tendrás asimismo el conocimiento de que, para poder hacer a Dios objeto del espíritu, hay que quitar de él, es decir, hay que negarle todas las determinaciones limitativas, en las que está comprendido lo finito; e igualmente sabrás que aquel que no puede por menos de ser aquí o allí, de ser ahora o antes, de ser éste o aquél, así o de otra manera, mucho menos puede ser capaz de representarse lo infinito. Pero esta necesidad de tener que llegar al pensamiento de lo infinito tan sólo por la negación de lo finito, no tiene ciertamente su fundamento en ti, sino en el objeto mismo. Sólo por el hecho de que lo infinito mismo es la negación de lo finito, estás obligado a negar también eso mismo, a abstraerlo de ello, para llegar al pensamiento de lo mismo. Tu producción de la abstracción, al esforzarte

en producir en ti la representación del infinito, es sólo una acción repetitiva, por decirlo así, una imitación de aquello que causa lo infinito mismo. La real y verdadera aniquilación de lo finito es lo infinito mismo. El hecho de que las cosas sean de hecho finitas, cambien, se transformen, transcurran, descansa sólo en el ser real de lo infinito. Toda cosa, hasta *la más fugaz y limitada*, sería *infinita*, intransformable, inalterada e inconmovible, sería absolutamente firme y fija, absoluta realidad, si no existiera lo infinito; sólo por medio de lo infinito y en ello es finito lo finito, está puesto en él como su límite, pero a la vez que con el límite, también está puesto en lo finito como impulso y ansia, de superar el límite; por medio de lo infinito está puesto lo finito como finito, y en esa finitud descansa su anulación y su muerte. La eterna, infinita y verdadera muerte de todo ser y cosa es Dios mismo. El fundamento de toda temporalidad, es la eternidad. Si no hubiera infinito no habría tiempo alguno, pues el infinito es él mismo el tiempo de lo finito; lo finito no es ello mismo su propio tiempo, sino que aquello es el transcurrir de esto; la temporalidad sólo se distingue de la eternidad o infinitud en que en la temporalidad es sucesivo el transcurrir, mientras que como eternidad es el transcurrir instantáneo y de una vez, o, por expresar esta misma diferencia en momentos de tiempo, la diferencia consiste en que el tiempo es sólo *transcurrir* de lo finito que perpetuamente deviene, que nunca se convierte en ser pasado satisfecho, en cambio la infinitud es un *pretérito* perfecto y un sereno ser pasado. El tiempo es el pasar de la existencia de lo finito, o el pasar de lo finito según su existencia, ahora bien, lo finito existe finitamente, separadamente, aisladamente, particularmente cada cosa fuera de cualquier otra; el tiempo es por ello como el pasar de lo finito según su particularidad, el pasar de lo finito como existente aislado, sólo un pasar sucesivo, un suceder después de otro suceso, y precisamente por ello es también como

un transcurrir sólo de lo particular, un transcurrir sin tregua, sin meta, sin descanso, que nunca da buena cuenta de sí. En cambio, lo infinito es el pasar, no de lo finito como finito, sino de la *finitud* de lo finito, un transcurrir de lo mismo, no según su existencia particular, sino según su esencia general, y a causa de lo cual ya no es un mero transcurrir, que es lo que es el tiempo, sino un pasar, que es él mismo ser y esencia, perfecto y cerrado pasado, y en consecuencia ni es propiamente un transcurrir, ni puede ni debe ser nombrado. En consecuencia, aunque a lo infinito le convenga en sí y por sí el ser, a pesar de ello se puede llamar con toda razón al tiempo el devenir del infinito. ¿Por qué el hombre embrión no sigue siendo siempre embrión? ¿Por qué pasan las formas y modos de existencia que el hombre ha concluido en el regazo materno? ¿Por qué son ellas formas temporales y pasajeras, sino porque la idea y la esencia del hombre que son la meta última del embrión, constituyen la interna y esencial finalidad del embrión y de su existencia? Estas figuras desaparecidas de una vez y para siempre en la esencia, ¿deben en la existencia sensible desaparecer sucesivamente según el tiempo?, ¿por qué no se mantiene el planeta fijo en el mismo sitio, en el que está? ¿Por qué está siempre en un sitio diferente, en un sitio en el que al mismo tiempo no está, sino que está en otra parte? El planeta, según su esencia, es como un cuerpo que se mueve a sí mismo, y que tiene su vida y su alma en ese insito movimiento, originario y primitivo, representa la anulación de la localidad, de la esencia del lugar, esto es, la negación en general de los límites espaciales; ahora bien, la negación, no de la localidad o lugaridad, de la esencia del lugar, sino del lugar existente, determinado, sensible y particular, eso es el tiempo. En el tiempo, pasa y desaparece el lugar; pero en el movimiento sensible, es decir, en el tiempo del planeta, desaparece ese lugar determinado, que como existente determinado está separado de aquél,

después de aquél, y aquél a su vez después de éste, y así sucesivamente por la eternidad; desaparecen en existencia separada uno detrás de otro, ellos, los que de una vez y para siempre (no en el sentido temporal) han desaparecido en el seno de su esencia, la de lo local determinado, la cual ciertamente para el planeta no significa nada, aunque sí mantenga significación para la piedra o para cuerpos particulares de ese tipo.

Tú dices: no puedo dudar en absoluto de que Dios es lo infinito, pero precisamente tampoco puedo dudar que es yo y en general finito. Dios es, la naturaleza es, yo soy; si bien la proposición expresada más correctamente, según su orden jerárquico rezaría de esta manera: yo soy, pues tú eres la primera persona; Dios, tú eres, es la segunda persona; la naturaleza, ella es, pues es la tercera y última persona; tú distingues por consiguiente lo infinito, incondicionado, y lo finito, condicionado; ahora bien, al tener para ti el ser de lo finito y condicionado precisamente la misma incondicionada e infinita certeza que el ser de lo infinito, estás eliminando en el ser y según el ser la diferencia entre lo finito y lo infinito; si tú a uno de ellos le otorgaras un *quantum* de ser superior al otro, esto no resuelve nada en la cuestión, pues el ser es lo común, en lo que haces participar tanto lo infinito como lo finito. Pero, por desgracia, lo infinito mismo no ratifica ese *Contract Social*, que tú estableces entre lo finito y lo infinito, a los que tú tan conciliadoramente permites convivir y cohabitar en el ámbito común del ser. A lo infinito le corresponde también ser infinito, no puede ser infinito según la esencia y finito según el ser, sin dejar de ser infinito. Como es la esencia, así es el ser; la finitud del ser elimina la infinitud de la esencia. Si lo infinito no tiene en su esencia ningún fin, ni ningún límite en lo finito, tampoco su ser tiene ningún límite en el ser de lo finito; por lo tanto, al colocar tú el ser de lo infinito junto al ser de lo finito, conviertes su ser en algo finito, pues tiene su límite

en el ser de lo finito. Imagínate el ser como una esfera, como un espacio; es claro en ese caso que lo infinito no ocupa una parte de esa esfera, no se apropia de algo de ella, dejando otra parte sin ocupar, sino que cubre todo el espacio, sin que quede resto de ningún otro lugar desocupado para otro. El ser del infinito es pues el no-ser, la aniquilación de lo finito, dado que, donde hay infinito, no está lo finito; ahora bien, lo infinito está en todos los sitios, no está en una parte de la esfera del ser, sino en el espacio total: por lo tanto lo finito no está en ninguna parte. Entonces, incluso desde el punto de vista de este supuesto, que, sostenido de forma unilateral, conduce a una pura negación de lo finito, ¿cómo es posible el ser de lo finito?: Solamente por esto, porque tú limitas, determinas, diferencias el ser mismo en puro ser y ser determinado y temporal. Sólo por el tiempo y dentro de él, es posible el ser finito. Dentro de la esfera del ser de lo infinito, el ser de lo finito es sólo posible como ser-después, como sucesión, como desaparecer y pasar. Lo mismo que el planeta nunca está quieto y en descanso, sino que viaja constantemente, nunca se mantiene en el mismo punto del espacio, sino que niega un lugar por el otro, así también, en la esfera del ser que abarca lo infinito, lo finito no llega nunca a una morada de detenimiento, en la que pudiera decirse: *es*; nunca tiene su sitio, sino que es como constantemente desplazado por lo infinito, y ese desplazar es el tiempo. Ciertamente, en torno a la verdad de que hay que buscar en Dios mismo el fundamento y principio de la muerte, para reconocerla y seguir desarrollándola, siento nostalgia de aquellas caracterizaciones más vivas y más plenas de contenido del pasado, en las que la cuestión fue contemplada por primera vez.

Dios es el amor como sujeto y sustantivo. Ahora bien, como ya se dijo, el amor, aun sólo considerado tal como se manifiesta en el hombre, es un fuego devorador. El ser particular y singular, el ser de muchas y de todas las maneras,

que además tiene para ti existencia y realidad, es aniquilado y consumido por el amor. En el objeto amado, que es para ti uno y todo, y ante él, todo lo distinto y separado de él, que, en otras circunstancias, sería para ti algo, se te vuelve nada. Toda variedad y diversidad declina en ti, en la misma medida, en que el amor surge y se eleva en ti. Su surgimiento significa la desaparición de toda existencia particular. Cuando amas, dejas de estar ahí, en las dependencias y relaciones mutuas con los hombres y las cosas, en las que estabas antes, y que representan aquello que es lo único que constituye la existencia particular; tú dejas de estar ahí, en medio de tus particulares intereses, en tus cosas, en los muchos objetos, en los que siempre estabas; estás en una sola cosa, que es el objeto de tu amor; fuera de él todo es vanidad, todo es nada; el suelo firme y seguro sobre el que te apoyabas ha cedido debajo de ti, estás al borde de la caída total, te has hundido en un abismo sin fondo. Lo mismo se puede decir del objeto de tu amor que no es esto o aquello, algo particular, singular, sino que todo lo separable, partible, diferente, particular, se disuelve en una sola cosa que lo es todo. Pongamos que el objeto de tu amor sea, por ejemplo, una persona. Mientras no la amas, tiene sólo lo particular, que tú precisamente siempre puedes observar y diferenciar en ella: existencia, carácter, propiedades, buenos y malos aspectos, sus rasgos, etc., son para ti sólo objeto de tu consideración, están en tu contemplación, por decirlo así, separados unos de otros como en un espacio, y el cuadro conjunto es sólo como un todo espacial; en cambio, cuando tú entras en la relación del amor con esa persona y ella contigo, en ese momento la esencia se hace objeto de la esencia, la esencia toca la esencia; y en esa esencialidad desaparece precisamente tanto su como tu ser particular y separado, junto con todas las separaciones y particularidades tuyas y de ella, y entre tú y ella. Por lo tanto, aquello que no puede negar y abstraer, no puede ser capaz de

amor ni tener parte en él; la actividad del amor es, como la actividad del pensar, una actividad de la abstracción, diferente, naturalmente, según el objeto y el contenido. Tú, que sin el amor eres inseparable de tu particular existencia, rompes por ello con ésta en el amor, pero este dejar de ser es, a la vez, un ser nuevo y maravilloso; por lo tanto, en el amor, eres y no eres; el amor es ser y no-ser al mismo tiempo; vida y muerte como un solo vivir. El amor toma vida y da vida; destruye y crea. Sólo por el torturante purgatorio del amor, que todo lo consume, y dentro de él, adquiere sentido la vida y la existencia, pero sólo el sentido convierte a la vida en vida; una existencia sin sentido es como nada; la existencia se hace por lo tanto existencia cuando es existencia del amor; convierte el ser en nada y a la nada en ser, y sólo el algo purgado en la nada significa algo y es algo. Sólo con su significación y desde ella, comienza la existencia, pero con ella finaliza también al mismo tiempo, pues el sentido de aquello que tiene un sentido, está sólo allí donde termina; el sentido de la naturaleza está sólo allí donde acaba; el significado de la vida lo encuentras sólo cuando sales por encima y fuera de la vida y te abstraes de ella; el sentido del enigma lo penetras cuando lo resuelves, el sentido del cuadro, cuando lo destruyes como cuadro, pues cuando ya tienes el sentido del cuadro, ya no necesitas el cuadro; ahora bien, el sentido de una cosa es, al mismo tiempo, el principio y origen de la misma cosa: la cosa vuelve a diluirse y absorberse en el sentido del mismo modo que surgió y provino de éste; el sentido es, pues, tanto el fin como el principio de la cosa misma; por lo tanto, en el amor comienza y termina la existencia. Si quieres conocer más de cerca y en detalle al amor como fundamento de tales determinaciones contrapuestas, considera que él es tanto la fuente y fundamento de todas las alegrías, como de todos los dolores; que tanto la felicidad como la desgracia surgen de él, y, en consecuencia, en él mismo están conteni-

das las contrapuestas determinaciones de fundamento y esencia, que hacen al bien bien y al dolor dolor. La alegría es el sentimiento de un ser, el dolor el sentimiento de un no-ser, de una limitación, de una negación; ahora bien, el sentimiento del ser es él mismo ser, el sentimiento de la negación es él mismo negación. Más puntualizadamente, la alegría y el dolor son los principios y características fundamentales de toda existencia, tal como ellos advienen a la luz en el sentimiento del sujeto. La alegria es el sentimiento de la vida en la vida, el dolor el sentimiento de la muerte en la vida, el sentimiento del despojo de la sensibilidad, naturalmente, no del puro y, por lo mismo, insensible despojo, que es la muerte, sino el sentimiento de un determinado despojo del sentimiento, y el dolor surge sólo precisamente en esa contradicción; la alegría es conciencia del propio ser como ser común, compartido, conciencia del ser en general, de lo positivo, y, precisamente por ello, alegría del propio puro ser; el dolor es conciencia del ser particular, separado y diferente, y por lo tanto conciencia de la finitud, del limite, pues esto incluye dolor y hasta negación. El amor es por ello, como fuente y fundamento del dolor y de la alegría, fundamento y fuente del ser y del no-ser. No te indignes, gran profeta, profundo y clarividente zapatero de Görlitz, si a este pensamiento sobre el amor añado tus elevados e inmortales pensamientos sobre el mismo tema: «¿Qué es el amor en su fuerza y virtud, y en su altura y grandeza? Su virtud es la nada, y su fuerza se manifiesta a través de todo. Su altura es tan elevada como Dios; quien lo encuentra encuentra la nada y el todo. Oh, querido maestro, dime cómo debo entender esto. Lo que yo dije de que su virtud es la nada, esto lo entiendes tú, cuando sales de toda criatura, y te haces una nada de toda naturaleza y criatura, así te encuentras tú en el eterno Uno, que es Dios mismo; así puedes sentir la alta virtud del amor. En cuanto a lo que dije de que su fuerza se ma-

nifiesta a través de todo, esto lo sientes tú mismo en tu propia alma y cuerpo, ¡tan encendido está en ti este gran amor, tanto arde como ningún fuego lo puede hacer!; esto mismo lo puedes ver en todas las obras de Dios; observas cómo el amor se ha vertido en todo, y cómo es en todas las cosas el fundamento más invisible y también el más visible: interior por su fuerza, exterior por su figura. Y que yo haya dicho luego que su estatura es tan alta como Dios, esto lo entiendes tú en ti mismo en el hecho de que el amor te lleva tan alto como Dios mismo es. Ahora bien, en cuanto a lo que dije de que su grandeza era superior a Dios, también es verdad, pues donde no habita Dios, allí entra el amor, ya que Cristo, nuestro amado Señor, estuvo en los infiernos, y el infierno no era Dios, pero el amor estuvo allí y destrozó a la muerte: Igualmente, cuando tienes miedo, Dios no es el miedo, pero su amor está allí y te lleva del miedo a Dios: cuando Dios se esconde en ti, está el amor allí para hacértelo patente. Y lo que yo seguí diciendo de que quien lo encuentra encuentra la nada y el todo, es también verdad, pues encuentra una sobrenatural y suprasensible ausencia de fundamento ya que no hay ningún lugar que sea su morada y no encuentra nada que sea igual a él; por ello el amor no puede compararse con nada, pues es más profundo que el Algo, y es como nada frente a todas las cosas porque no es asible, y, por el hecho de no ser nada, está el amor también libre de toda cosa, y es el único bien, del que no puede decirse lo que sea. Y respecto a mi ultima afirmación de que el que lo encuentra, lo encuentra todo, me explico: que encuentra todo el que encuentra el amor, es igualmente verdad, pues ha sido el principio de todas las cosas, y todo lo domina: si tú lo encuentras, llegas al fondo del que todas las cosas han surgido, y en el que descansan, y tú eres en el amor un rey sobre todas las obras de Dios».

Las determinaciones contrapuestas de la alegría y el

dolor, del ser y el no-ser, que en el amor son una sola cosa, se dejan retrotraer a las determinaciones contrapuestas de la unidad y la diferencia. Precisamente el amor unifica tanto como diferencia, pero no diferencia como la falsa inteligencia de los intelectuales, que sólo encuentran la diferencia en la ausencia de unidad, y a la unidad sólo en la ausencia, la imperfección y el defecto de la diferencia, sino que, al contrario, el amor unifica en la diferencia, y diferencia en lo uno. En el amor en primer término —piensa sólo, por ejemplo, en el hombre— surge ciertamente la diferenciación entre sujeto y objeto; la autoconciencia del hombre más originaria de todas es el amor. Mientras el niño tienda hacia su madre sólo por el alimento, mientras su alma sólo sea todavía apetecedora de nutrición, no es todavia la madre objeto para el niño; sólo cuando despierta el amor, cuando la madre se hace por si misma objeto de atención, y por ello objeto de amor, sólo entonces nace la diferencia entre sujeto y objeto, pero esta diferencia es precisamente la unión en uno del amante y del amado. El amor, en la medida en que es sustantivo absoluto, o sea Dios, es, precisamente por ello, tanto fundamento, origen y principio de la vida y del ser como de la muerte y el no-ser; en la medida en que es diferencia, es fundamento de la existencia, pero en la medida en que es unidad y unificación, es fundamento del no-ser (de lo determinado, particular y finito), aunque, al ser ambas determinaciones en el amor una sola cosa, también vida y muerte tienen cada una, al mismo tiempo y conjuntamente, las dos como su fundamento y principio, e incluso cada determinación por si puede a su vez ser comprendida como fundamento tanto del ser como del no-ser. En tus imágenes encubridoras y con tu florido lenguaje, te permites decir: Dios ha creado el mundo por amor. Ahora bien, esta imagen no puede tener otro sentido que éste: la existencia reposa en el hecho de que Dios se diferencia de sí mismo, el fundamento de la existencia

es la diferencia de Dios, pues en efecto tú no puedes representarte un amor sin diferencia. Y entonces la formulación «Dios creó el mundo por amor», ¿significa algo diferente de «Dios creó el mundo por diferenciarse de sí mismo»? Ahora bien, ¿puedes tú sustraer a la diferenciación de Dios el fundamento del no-ser? ¿Acaso no es la diferencia de lo infinito el fundamento de todo lo finito, de toda limitación y negación? ¿No descansa pues en la diferenciación, en el amor, el fundamento de la existencia así como el fundamento del no-ser, el de la vida y el de la muerte? Si tú reconoces a Dios como la causa o fundamento de tu existencia, tienes que reconocerlo también como el fundamento de tu no-ser; pero si no lo reconoces, sino que tienes por fundamento de tu muerte y de tu no-ser al muerdo de la manzana de Adán, o al orden y ciega necesidad de la naturaleza, entonces eres a medias ateo y a medias teísta; en la medida en que eres, crees en Dios, y, en la medida en que no eres, eres un ateo; pero tú eres precisamente tanto ser como no-ser, tanto afirmación como negación —pues al negar en ti la negación, dimites de ti mismo, ya que tú sólo eres lo que eres dentro de la diferencia de lo infinito, dentro de la negación y de la limitación— en consecuencia, eres tan ateo como teísta, al poner en general fuera de Dios el fundamento y el principio de la muerte, del fin, del límite, de la negación. «Todas las cosas finitas —dice uno de los primeros sabios— constan de algo y de nada, de ser y de no-ser, de afirmación y de negación. La combinación del ser y del no-ser hace surgir un tercero, que no es un puro ser, pero que tampoco es un no-ser. No es que el hombre no sea nada, pero tampoco es absolutamente ser, sino que es esta determinada esencia o algo esencia. Pero es algo, porque *no* es toda esencia. En consecuencia, el no-ser no deja de causar que *algo* sea como el *ser*. En efecto, el ser es en sí infinito e inconmensurable como Dios, en el que es puro ser. Pero la determinación y limitación viene del no-ser. Si el hom-

bre no tuviera parte en la nada, entonces sería todo ser, así como todopoderoso, omnisciente y omnivolente. En cambio, realmente, no es su poder gran cosa, ni sabe infinitamente mucho, ni tampoco ama infinitamente. Está pues compuesto de poder y no-poder, de sabiduría y no-saber, de querer y de falta de voluntad, ahora bien, no-poder, no-saber, no-querer son no-ser». Si tienes perfectamente a bien el hecho de no ser Dios, y de ser un ser privado, particular, diferente de Dios, ten también igualmente a bien reconocer a la muerte no puramente como el fin real y verdadero, sino también como el verdadero y real principio y fundamento de tu existencia, pues tu existencia es sólo posible bajo la condición de la muerte; aunque la muerte aparezca después, sea sólo el fin de tu vida, y en lo sensible parezca sólo seguir a la vida, no es sin embargo a decir verdad *a posteriori*, sino que más bien *a priori* se da la presupuesta y precedente condición de tu existencia; del mismo modo que por la muerte sales de la existencia, también entras en la misma sólo por medio de ella. ¿Acaso no es en todas partes el fin el verdadero principio de la cosa? ¿Acaso el fin sensible no es más bien sólo la manifestación del verdadero origen?, ¿no es verdad que la idea de una cosa te surge verdaderamente por primera vez sólo con su fin? ¿No entras tú en su verdadero ser sólo cuando acaba? ¿Es el semen humano el verdadero origen del hombre, o no es más bien el fin del semen, el hombre, el verdadero origen y principio del semen? En efecto, el semen es sólo posible bajo la condición de su no-ser, es decir, bajo la condición de que no se mantenga como semilla, sino de que se haga otro de lo que es. ¿No nos presentan ya esta verdad las propias cosas espaciales en su espacialidad? ¿No es también la punta extrema de este cortaplumas el principio del mismo? Si tú reconoces el fin al mismo tiempo como principio, y si no sustraes en absoluto la muerte a la existencia, no encontrarás ya ninguna dificultad insuperable. ¿Cómo puede ser lo infi-

nito fundamento de lo finito, cómo puede lo condicionado, particular y determinado surgir del ser absoluto, que es absoluto amor, la unidad independiente de todos los seres? Pero si tú abstraes del nacimiento de lo finito el acabamiento del mismo, del principio el fin, de su ser su no-ser, si tú das a lo finito una existencia absoluta, pura, invencible, justamente como a lo infinito mismo, naturalmente, entonces tú mismo, conscientemente y adrede, haces insoluble aquella pregunta. Conviertes lo finito mismo en infinito, su ser no es para ti un ser puesto, surgido, con el destino del fin y la disolución ya en su comienzo, sino un ser originario, incondicionadamente seguro y confiado, inasequible a la conmoción y al cambio, y, claro, entonces es para lo absoluto mismo más que incomprensible cómo el ser de lo finito incondicionadamente seguro carece a la vez de toda seguridad y confianza, cómo el ser originario no debe ser necesariamente al mismo tiempo el ser primero, sino un ser puesto, establecido. Ahora bien, ¿cómo el surgir y el pasar pueden nacer de lo infinito?, o, mejor y más correctamente, ¿cómo pueden estar fundados en él? (pues surgir naturalmente no lo pueden). Incluso esta dificultad te desaparecerá, si tú te esfuerzas en comprender la relación ya anteriormente desarrollada del tiempo con el ser, y si al mismo tiempo reconoces que, ante lo infinito y en él, morir y nacer son simultáneos, y que no se da el caso de que, así como ante ti, es decir, ante tu sentido y tu representación sensible, también ante el infinito se pueda trazar entremedias, el punto inicial y final de tu ser, la línea de un período de tiempo determinado, como elemento *separador*. En la esencia es uno y de una vez todo lo que en el tiempo es sucesivo, en la medida en que el tiempo es diferente de la esencia, pero *en el tiempo* son incluso a la vez el nacer y el morir en el hecho de que *a la vez* es idéntico con el *de una vez* de la esencia. En la esencia es todo (es decir, lo diferente, lo particular, lo finito) uno y de una vez, la esencia es así unidad

que niega; como ser uno sólo pensado, es esencia, pero pensado como ser uno *que niega*, que es como, en efecto, debe ser pensado (pues sin negación no hay unidad posible), como negación, digo, es tiempo, es el ser-uno-después-de-ser-otro, que es simultáneamente nacer y morir, precisamente porque es ser-uno como ser-sucesivo; pues sin duda en lo temporal se separan para el sentido nacer y morir, pero en el tiempo mismo no están separados. El tiempo se diferencia de la esencia como el negar de la negación; el ser al negar es tiempo; cuando la negación niega, se constituye en el poner y establecer, es decir, pone lo particular, lo finito, lo diferente, lo cual es uno en la esencia y, en esta unidad, infinito; la negación pone el todo, que en la esencia es uno, como lo mucho en general, como lo separado, lo particular como particular, lo finito como finito, pero poner lo finito como finito no significa otra cosa que poner lo negado como negado; la esencia, por lo tanto, la negación como acto del negar, en el que poner y quitar es lo mismo, es el tiempo. El tiempo es sólo la esencia en la acción; como en la acción no se da más que lo que está en la intención, la acción es sólo intención, en la que todo es a la vez e idéntico, puesto en sucesión, de forma que el tiempo no es otra cosa que el poner de la negación como negación; ahora bien, la negación sólo es puesta como negación, cuando lo que es en la esencia de una vez se niega con una negación conjunta detrás de otra, cuando por lo tanto se hace y es sucesión negante, esto es, acción, pues precisamente la acción es sólo negación, cuando lo que es idéntico en la esencia es puesto desde la unidad en diferencia, lo finito como finito, lo particular como particular, pero ese separarse es al mismo tiempo desaparecer, el poner superar lo puesto, el comenzar acabar, y por lo mismo el tiempo no es más que la esencia *activa*, la esencia en actividad. Y vuelve otra vez tu pregunta: ¿cómo se hace entonces la esencia acción? Y no tienes más respuesta apropiada que la de que la esencia

misma es ya acción, pues la esencia es fundamentalmente unidad, y toda unidad es unidad de lo diferente, y por ello unificación, uno, actividad, acción; ahora bien, la esencia es acción en la identidad, una acción idéntica, o, dicho de otro modo, la acción en la forma de la identidad, mientras que el tiempo es la acción discreta, o la acción en la forma de la diferencia: el tiempo es sólo la exteriorización de la acción interna intemporal, que es la esencia misma, de manera que sólo la diferencia formal de lo interno y lo externo tiene lugar entre los dos. Y si me opusieras el argumento de que «una acción sin tiempo es algo inexistente», sólo tengo esto que constestarte, que amor, pensamiento, intención, y tantas otras cosas, son puros algo inexistente, pues son acciones intemporales, ya que, ¿qué es la intención sino la acción temporal sucesiva interviniendo en el contexto de la existencia externa, al mismo tiempo que es interna acción intemporal, idéntica con mi ser esencial? La acción sólo viene de la acción, y toda acción temporal presupone por ello una acción intemporal. ¿No es entonces la intención también acción?, ¿acaso no es el ser sucesivo de la acción externa como simple simultaneidad, y por ello una acción sin tiempo?

Como infinito, Dios mismo es el fundamento de lo finito, y consecuentemente el fundamento de la existencia y del no-ser (pues lo finito es ser con límite, con negación, es decir, con no-ser) y Dios mismo, en consecuencia, es el supremo y primer fundamento de tu muerte, según lo cual, dentro de lo absoluto afirmativo, está también contenida la negación de lo infinitamente real y por lo tanto tu propia negación; de modo que tienes que reconocer además y con más razón, en todas las determinaciones fundamentales y esenciales de carácter afirmativo de tu existencia, también los fundamentos y determinaciones de tu no-ser. Aquello que en todo caso es fundamento y principio de tu vida, eso mismo es también el fundamento y principio de tu muerte. Lo mismo que el

ser, que todo ser *es*, comprende tanto tu negación como tu afirmación, así también cualquier forma de lo esencial comprende en sí la afirmación y negación de ti. Así, espacio y tiempo son en primer término afirmaciones de tu ser, pero al mismo tiempo son también negaciones tuyas. Tú *eres* sólo en espacio y tiempo, empiezas en el espacio y en el tiempo, pero también acabas en ellos; como individuo, no puedes ser fuera de espacio y tiempo, y por lo tanto eres sólo en esta vida. Y en segundo lugar, como ser existente en espacio y tiempo, eres un ser espacial y temporalmente limitado, o bien un ser determinado por el tiempo y determinado por el espacio, y en esa unidad de espacialidad y temporalidad eres un ser animado y viviente, es decir, un individuo vivo; cuerpo y alma en unidad constituyen tu vida, tu ser es sólo ser vivo, pero precisamente porque vives, también mueres, lo que es tu afirmación es también tu negación. En tercer término, tú no eres sólo espacial, temporal y vivo, sino que eres también hombre, ser consciente y espiritual. Espíritu, conciencia, son el ser de tu ser, son toda esencia y todo ser, la verdadera esencia y el verdadero ser en tu esencia y ser; son las más altas, últimas, infinitas afirmaciones de tu ser, pero son también las verdaderas negaciones de tu ser, pues son las negaciones espirituales, suprasensibles de ti, en las cuales por lo tanto las negaciones determinadas como espacio, tiempo, vida, estos sensibles y por lo mismo subordinados y condicionados fundamentos de tu muerte misma, se disuelven en su verdadero fundamento. El fundamento *indeterminadamente* infinito de tu muerte es Dios, lo infinito; los fundamentos determinados finitos, incluso los establecidos y fundamentados, fundamentos que por ello son *de orden sensible*, son fundamentos medios, no fundamentos de principio o fin, tales son tiempo, espacio, vida; el fundamento determinadamente infinito de tu muerte, que por la misma razón no solamente es infinito, sino determinado fundamento de conocimiento de

la muerte, es la razón, el espíritu, la conciencia. Espacio y tiempo son sólo afirmaciones sensibles, y por lo mismo también sólo negaciones sensibles; la muerte derivada sólo del espacio y del tiempo, y asimismo de la vida, es sólo una muerte sensiblemente fundada; el fundamento último es siempre sólo el primer fundamento; por ello, si se aportan solamente tiempo, espacio y vida como justificación de la muerte, no se aporta un fundamento sino consecuencias, manifestaciones, miembros medios, como fundamento de la muerte. El que quiera quedarse en este tipo de fundamentación de la muerte es empirista, materialista, naturalista; y en oposición a este materialismo y telurismo, el carácter solar de la fe en la inmortalidad hace valer su derecho y su verdad; sin embargo, sólo es verdadero y fundado en oposición y contradicción frente a esa fundamentación naturalística de la muerte. Si la muerte fuera sólo algo sensiblemente fundamentado, ya no tendría mayor fundamento ni mayor verdad que todo lo sensible en general; en la medida en que lo sensible no es algo verdadero y último, en la misma medida y por la misma razón, la muerte, como algo sólo sensiblemente fundamentado, tampoco es algo verdadero y último, no es fin ni conclusión; así como lo sensible no es conclusión, sino sólo transición para lo espiritual, del mismo modo también la muerte del individuo es sólo transición, pues el individuo no es sólo algo sensible, ni es sólo en lo sensible, sino que también es en la conciencia y en la razón por encima de lo sensible, y por ello el individuo está justificado, contra el materialismo y por la verdad misma, para perpetuarse a sí mismo por encima de la muerte, y para no reconocerla como fin en sí mismo, puesto que, según el materialismo, la muerte es sólo consecuencia sensible de lo solamente sensible. Ahora bien, el individuo, que, contra el materialismo, se aferra a su inmortalidad como a una salvación intocable, no se diferencia él mismo del materialista en el hecho mismo de

que, como éste, acepte como fin del individuo sólo una frontera sensible y natural, únicamente un fin sensible, sólo se diferencia de él en que no admite ese límite sensible como verdadero y último límite, y piensa conforme a verdad precisamente en el hecho de que no establece lo sensible como frontera. Ahora bien, la *verdadera frontera* del individuo, la que por ello sobrepasa la frontera sensible, que es la muerte, *es la razón*, el espíritu, la conciencia; el límite espiritual, el fin suprasensible, la verdadera muerte del individuo, es la razón. La frontera de todo lo sensible, y por ello de la muerte misma como fin sensible es el espíritu. El verdadero fundamento, el fundamento de tu muerte determinadamente infinito y determinadamente último es el espíritu, la conciencia, la razón. Son generales, independientes, diferentes de ti, en cuanto son las más altas, últimas, es decir, espirituales negaciones de tu ser-único-singular-para-sí, de tu individualidad, de ti mismo, de tu personalidad, que como *tuya* es inmediatamente una con tu individualidad sensible, singular, pasajera, mientras que tus negaciones sensibles son sólo consecuencias, manifestaciones de aquellas negaciones absolutas, originarias, espirituales. Tú eres individuo y persona determinada ciertamente como aquello de lo que eres consciente para ti, como el individuo determinado, que es objeto de tu conciencia, pero no como pensante consciente, quizá como quien piensa algo determinado, pero ya no como pensador; tú eres uno con la conciencia, como consciente, uno con el pensamiento, con el que todos son uno, como pensante, estás espiritualmente, sumergido, diluido en el espíritu; sólo en la conciencia del espíritu de sí mismo eres tú consciente de ti, sólo en la pura luz y en lo general puedes tú, el concreto, verte y saberte. La realización externa de esta negación espiritual es la muerte.

II. Tiempo, espacio, vida

Sólo Dios es inmortal, y de las cosas y esencias concretas hay una naturaleza y esencialidad comunes, que están fundadas, contenidas y comprendidas en Dios; pues, según la doctrina de piadosos e inspirados sabios, Dios contiene en su propia esencia todas las cosas y esencias de manera simple, general, infinita, o, dicho de otra manera, él mismo es más bien toda esencia y toda cosa, tal como son en su esencialidad y en su verdad: Tan cierto y verdadero como es el que el Ser infinito, el Espíritu ilimitado, es infinito y eterno, así es también cierto y verdadero que aquello que es condicionado y limitado según su contenido o esencia, es también condicionado y limitado según su existencia, de modo que, en consecuencia, también una persona determinada es sólo un tiempo determinado. Si reconoces que eres una esencia limitada, no la esencia misma, que eres *una* persona, no la persona misma, entonces tienes que reconocer también que tú eres ahora pero no siempre. Tú te empeñas en decir: yo, según soy consciente de mí, como individuo que soy diferente de

otro, soy inmortal; yo, este individuo, quiero ser inmortal; con ello no piensas ni quieres decir que sea inmortal lo común, el Hombre en este hombre particular, la Esencia en tu esencia, la Persona en tu persona —pues lo general y común es para ti un abstracto sin vida, dado que sólo tú mismo para ti eres lo real y vivo—, sino que más bien quieres decir y piensas expresamente que tú mismo, esa persona totalmente determinada, ese absolutamente particular sujeto, eres inmortal. Sólo que tú, este particular sujeto, eres sólo aquello que eres como sujeto particular, en tanto que compendio de todas tus propiedades, maneras y particularidades precisas y determinadas; la determinación, la particularidad causan la diferencia; que tú seas un sujeto determinado quiere decir, pues, que tú eres un sujeto diferente de otro, y que, por ello, como sujeto particular, tú no puedes desligarte, diferenciarte de esa diferencia y diversidad tuyas; esta determinación, esta diferenciación son el límite de tu ser, que no puede ser eliminado sin que tú mismo dejes de ser, lo mismo que tú a un pájaro determinado, por ejemplo, a un cuervo, no puedes, sin eliminarlo a él mismo, privarle de la particularidad del color, de la forma, etc., por cuya particularidad él se diferencia de los otros pájaros y es lo que es, o sea, un cuervo. Ahora bien, toda determinación, toda separación y diferenciación descansan sólo en esta determinada y real existencia, son sólo posibles y reales en esta vida real; sólo en esta vida eres tú este hombre; así pues, si esta vida termina, terminas tú mismo de ser este hombre, pues tú, o sea, este hombre mismo piensa que es inmortal. La expresión más concreta de tu concreción es la temporalidad. Tú eres una persona determinada, tu ser es un ser determinado, así pues encuentra su expresión determinada en que es un ser temporal, presente, que un día ha de desaparecer; y ciertamente no sólo un puro ser temporal, sino un ser temporal muy determinado, momentáneo, divisible en instantes. Tú eres sólo durante el tiempo, en el

que puedas decir «yo soy ahora, este instante determinado»; tú siempre eres sólo ahora, este instante, y en este instante eres siempre tú mismo enteramente ahí, como persona; por lo tanto, un momento puntual, un sólo instante, es suficientemente amplio para comprender en si todo tu ser individual indiviso. El tiempo es inseparable de ti mismo como persona determinada; si ya no queda ni un instante más, tu ser ha terminado. Es incluso quizá posible que tú mismo, como este ser concreto que eres, no seas más que un instante del ser infinito, tú eres individuo sólo mientras sientes; la seguridad de su existencia la tiene el individuo sólo en su sensibilidad; la afirmación, la certeza, asentimiento, confirmación del ser individual es la sensibilidad; la conciencia es el ser del ser, es el solo ser absolutamente cierto, incondicionadamente seguro, es decir, real, positivo; en cambio, la sensibilidad no es más que autoconciencia individual, idéntica con el individuo; por lo tanto, sólo en la sensibilidad es individuo el individuo; no es algo como una sensibilidad, que estando separada del individuo, dé cuenta del mismo, no es un acompañante del ser, sino que ella, la sensibilidad, es el ser del individuo; existencia sólo la tengo yo en la sensibilidad: por lo tanto, la determinación absoluta, la expresión absolutamente determinada de la individualidad es la sensibilidad. La proposición «yo soy un individuo determinado», un ser particular temporal, tiene por ello su expresión y sentido concretos sólo en la proposición «yo soy un sentiente». Ahora bien, el tiempo es inseparable de la sensibilidad; donde no hay un ahora, tampoco hay sensibilidad alguna; yo siento solamente porque siento en este ahora instantáneo y fugitivo, en este pasajero momento, la sensibilidad existe sólo como instante, le corresponde esencialmente el hecho de que *es ahora*. El tiempo mismo se hace tiempo determinado, momento, sólo en la sensibilidad; así como ésta sólo existe en el instante, así también el instante mismo existe sólo en la sen-

sibilidad. Del mismo modo que el ahora particular es exclusivo, y no está en él al mismo tiempo el antes y el después, así también es excluyente la sensibilidad, que puede decirse que es el ser particular de lo particular, el ser para sí; ahora bien, el individuo es totalmente determinado, separado, diferente; por ello, la sensibilidad es incluso un ser separado e interrumpido por determinaciones particulares, por ello no es un ser puro, igual e idéntico a sí mismo, sino tiempo, ser sucesivo. Las sensaciones acontecen sólo una después de otra y una sobre otra; pues la sensibilidad es todo el ser del individuo como un ser ahora determinado y exclusivo. La representación que se tiene del tiempo es la de la dimensión de longitud, como una linea que discurra sin interrupción; pero al excluyente momento se le puede representar como algo limitado y cerrado, algo parecido a una perla, a una gota de agua, que, en su separación del curso ininterrumpido, toma forma de bola. Yo siento solamente porque del río del tiempo ininterrumpido e igual a sí mismo separo la perla del instante, y en su angosto espacio, contrayéndome, encierro mi ser. Yo siempre siento sólo lo determinado, pero en ese sentimiento determinado, estoy siempre contenido yo mismo, todo mi individuo, mi ser entero, pues todo sentimiento es al mismo tiempo sentimiento de mí mismo, todo mi ser en una determinación particular. Yo siento solamente porque todo mi ser, como concentrado, es impulsado, arrojado a un único punto del tiempo, de forma que funde en un ahora mi ser entero, y es, en esta concentración, presente. Al igual que la luz del sol reunida y concentrada se vuelve fuego y quema, asi nace en mí el fuego de la sensibilidad sólo por la concentración de todo mi ser en el foco de un instante. Fugitividad es por ello la esencia de todo sentimiento. La esencia de la sensibilidad transparece de la manera más clara y determinada en los placeres sensibles. ¿Por qué no hay ningún placer duradero? Precisamente porque un placer duradero, inin-

terrumpido ya no sería sensación ni placer; el placer es sólo placer porque desaparece. Igualdad, proporcionalidad, permanencia, identidad constituyen la forma esencial de lo que es general y común, del pensamiento, pero no del sentir; donde sólo hay interrupciones, cortes temporales, en cierto modo épocas, hay sensibilidad; en lo igual a sí mismo, desaparece. Para conocer una cosa, hay que considerarla por donde se muestra a la existencia de la manera más tajante, determinada y característica; lo que por lo tanto sea la sensación sólo lo podrás percibir allí donde ella exprese su carácter; ahora bien, el carácter de la sensación es manifiesto en el agrado y placer sensual. El individuo es sólo ser para si, es separación total, limitación, diferencia, un ser negativo, o, dicho de otro modo, el individuo es, como excluyente ser para sí, la negación de lo otro, de lo diferente de él; por ello, la sensación, como agrado y placer, es sólo el pasar del objeto; con el pasar del objeto se apaga también el placer, como el fuego con la materia que lo soporta, y por esa razón el placer existe únicamente *en tanto que* pasajero. Pero el individuo siente sólo en el tiempo; en el tiempo se consume lo particular, el tiempo es la negatividad de lo particular; el individuo, lo singular, es sólo la negación de lo singular, de los objetos singulares de su sensación, en la común negatividad general de todo singular que es el tiempo; el fundamento, el principio de toda sensación, la posibilidad de sentir, es por ello el tiempo. Fuera del tiempo no hay sensación ninguna; sólo un objeto, que sea en el tiempo, puede desaparecer en el sujeto y por él, y sólo puede consumirse en ti, en la sensación, porque desaparece en el tiempo. El tiempo y la temporalidad son una misma cosa con tu sensibilidad; el tiempo es de algún modo tu *capacidad* misma de sentir. Donde no hay tiempo, no hay individuo, donde no hay individuo, no hay sensibilidad y viceversa. Por lo tanto, cuando en el azul turquesa del más allá, donde se hace abstracción de todo tiempo, atribuyes

al individuo existencia individual, sensibilidad, deleite eterno y eterno placer, no estás siguiendo los dictados de la verdad, sino sólo los de la imaginación, en la que siempre es posible todo lo que en el ser, en la verdad y en la idea es imposible. Eterna bienaventuranza, sempiterna alegría existe sólo donde ya no hay individuo, donde el individuo deja de serlo, y esa eterna bienaventuranza por lo tanto existe en el espíritu, que tiene su verdadera realidad y existencia igual a sí mismo, idéntica con su esencia, en el pensamiento y en el conocimiento. En el pensamiento, desaparece el tiempo; para el hombre, el tiempo tiene sólo existencia en la sensación; del mismo modo que el pensamiento está por encima y fuera de la sensación, así está también por encima y fuera del tiempo. El tiempo está en la sensación misma, en su esencia, la esencia de la sensación es el tiempo mismo, pero en el pensamiento no está el tiempo, sólo está una apariencia de él. Si te atienes al hecho de que para ti los pensamientos surgen en sucesión, al hecho de que los escribes uno detrás de otro, y de que tú sólo ahora te haces consciente de este pensamiento, y más tarde de otro como consecuencia de aquél, etc., te estás aferrando a la apariencia, y confundes apariencia con esencia. Pues que tus pensamientos sólo aparezcan sucesivamente ante tu conciencia, no se debe a tu pensamiento, sino precisamente a tu diferencia con el pensamiento, pues tú piensas sólo dentro de la diferencia contigo mismo como persona e individuo; tú no eres uno con el pensamiento, como individuo, ni en tu ser individual, ni en tus propiedades y demás, sino que sólo en el pensamiento eres uno con el pensamiento; si el pensamiento fuera una sola cosa con tu individualidad, entonces sólo sería sensación. El tiempo está sólo en la frontera que media entre tú y el pensamiento. El pensamiento es la actividad que existe en sí, sin partición alguna por principio, tanto al comienzo como en el fin y en las consecuencias, la actividad que, dentro de la separación y la

diferencia, permanece en sí en una ininterrumpida unidad consigo mismo, y por eso es intemporal. Lo que en la sensación es sucesión y ser uno tras otro, es en el pensamiento desarrollo, particularización, sucesiva determinación cualitativa, pero no una sucesividad cuantitativa, temporal, separada por momentos. ¿Acaso es el ahora una determinación interna esencial del pensamiento en el mismo sentido que lo es de la sensación? Sólo existe en el tiempo aquello dentro de lo cual el propio tiempo es, es decir, aquello cuya interna determinación es tiempo. ¿Está entonces el pensamiento realmente separado por el tiempo de otros pensamientos, en el mismo sentido que esta sensación actual lo está de las precedentes y de las siguientes? ¿Está el presente y el pasado en los pensamientos del mismo modo que en las sensaciones? La sensación es perecedera. ¿Son igualmente perecederos los pensamientos, de modo que el siguiente sólo surge porque el anterior ha dejado de existir? ¿Acaso se excluyen los pensamientos?*. En efecto, te tengo que preguntar: ¿Acaso comes y bebes en el pensamiento? ¿Acaso, por hablar tanto del pensamiento en el tiempo, te comportas precisamente con los objetos del pensamiento, como cuando comes te comportas con las comidas? ¿Son acaso los pensamientos sensaciones? ¿Son los pensamientos afirmaciones de tu ti-mismo, asentimientos de tu separado ser-para-ti-mismo, como lo son las sensaciones? Si no reconoces que el pensamiento es una actividad intemporal, es que confundes el pensar con el sentir, y tomas la apariencia de pensamiento, que produce el individuo, por el pensamiento mismo. En la sensación y en el sentido, como se

* *Observación de editor.* Cuando el autor habla de pensamiento, no entiende con ello el pensamiento animal, aquel pensamiento, que también conviene a los animales, y en el que a menudo también naturalmente se paran los hombres, a saber, la representación sensible, donde las imágenes van y vienen, sino la actividad de la razón, el pensamiento cuyo objeto es la verdad, lo eterno.

ha dicho, el yo aislado y particular se comporta sólo como algo aislado y particular; por ello, para la sensación, se vuelve también sólo objeto particular; pero lo particular sólo puede hacerse objeto particular excluyéndose mutuamente y, por ello, sucesivamente con otros objetos particulares. Pero el pensamiento no es una actividad según la línea y la longitud, sino una actividad cuyo punto medio está en todas las partes, un medio, pero no por relación a los extremos, sino un medio absoluto, puro, infinito presente, sin comienzo ni fin, no un separado-de, o después-de, solamente el interno diferenciar, formar y construir dentro de la sustancia de la unidad consigo misma que descansa en el fondo.

Pero la persona determinada, el individuo, no es solamente por necesidad algo temporal, inseparable del tiempo, sino también necesariamente algo espacial. Por lo tanto, si supones una vida después de la muerte, en la que tú has de ser el mismo individuo que eras aquí, este ser personal, este sujeto que eres en esta vida, entonces —por más que te esfuerces en apartar de esa nueva vida todas las representaciones sensibles y en imaginártela todo lo espiritualmente que quieras— por fuerza debes situar en un lugar esa vida después de la muerte; si no es una pura imaginación tuya, si existe realmente una vida tal, entonces debe existir en un lugar. Tú, como individuo, lo eres separado de otro, la separación corresponde esencialmente a tu individualidad; por necesidad y según el espacio, los individuos están unos fuera de otros, los individuos deben necesariamente tener existencia espacial. La conciencia, el pensamiento, la razón son inespaciales, pero no son individuos; la inespacialidad excluye la individualidad. Al individuo le corresponde esencialmente, en razón de su modo de existencia, el estar separado, que exista como algo separado, pero existir como algo separado o existir espacialmente es exactamente lo mismo. En efecto, la diferencia de unos individuos con relación a

otros no es ninguna diferencia de esencia, sino en razón de su existencia sensible. Lo que no diferencia la idea, el pensamiento, eso no lo diferencia la esencia; ahora bien, a los individuos les diferencian sólo los sentidos, pero no la idea. Las muchas manzanas de este árbol no son diferentes para la idea y por ella, sino que son sólo diferentes para los sentidos, porque no son diferentes según la esencia. Ahora bien, lo que no es diferente en esencia e idea, sólo es diferente, o más correctamente, separado en la existencia sensible y según la existencia, pues la diferencia remite a la esencia y a la idea, y la separación a la existencia y al sentido. Pero los hombres ya no se diferencian entre si como se diferencian las manzanas de un mismo árbol. Espacio y tiempo son por ello las formas absolutas, imprescindibles, necesarias de toda individualidad. Individuo tú lo eres sólo según la existencia sensible, es decir, sólo como existente espacio-temporal. En el modo y medida en que tú eres sensible, en la misma medida y modo eres individuo; lo que está por encima del sentido, es del espíritu.

Aunque espacio y tiempo contienen, cada uno, las dos caracterizaciones de afirmación y negación, sin embargo, se puede atribuir preferentemente al tiempo la caracterización de la negación, y al espacio la de la afirmación; el espacio es la existencia sensible, la forma externa del amor divino, que es como luz, que lo toma todo y todo lo da, y el tiempo, la forma sensible del mismo, que, como fuego devorador, es la negatividad de todo lo finito y particular. Los individuos son sólo fronteras, limites, existen sólo en la separación, en consecuencia, no pueden ser individuos fuera del espacio; éste es la existencia misma de los individuos. Del mismo modo que hay que reconocer al tiempo no como a un enemigo, sino como un amigo e hijo fiel de la esencia, asimismo debe ser reconocido el espacio dentro de la esencia y fuera de la esencia. La esencia de los individuos es la misma, y es, en esta unidad, todos

los individuos, sin diferencia ni excepción; por lo tanto no en el individuo, sino sólo en la esencia está el verdadero amor y la verdadera felicidad, pero en esta plenitud suya, en la que ella es y tiene todo, es el ser-en-sí de la esencia al mismo tiempo bondad que da y que rebosa, ilimitado ser-fuera-de-sí, la consistencia de todos los individuos, que ella misma es como unidad; la esencia es ella misma el espacio que abarca y comprende en sí a todos los individuos, pero no como individuos separados, y la esencia es, precisamente como unidad de todos los individuos —que por ello no es una unidad excluyente, finita y existente-para-sí, como es la unidad que el individuo representa—, la diferenciación de sí misma en individuos, la entrega amorosa, y el amoroso consentimiento de una existencia independiente para los individuos comprendidos en ella en unidad. La unidad de la esencia no es pura contracción, concentración, sino al mismo tiempo ilimitada expansión, el ser-fuera-de-sí de la alegría y del amor, de la autosatisfacción y el verdadero espacio que acoge en sí a los individuos, y en el que éstos existen como individuos, es por ello la esencia misma en la caracterización de este su ser-fuera-de-sí. Es de esperar que tengas al menos tanta capacidad de razón que te permita reconocer que las manzanas de este manzano no se diferencian según la esencia. Ahora bien, ¿cómo de esta esencia una se originan las manzanas, que según la existencia son diferentes y múltiples? (pues existir es tanto como ser múltiple, y ser múltiple tanto como ser diferente según la *Existencia*). Pues sencillamente porque a la esencia misma no le corresponde pura y simplemente la característica del ser-en-sí, sino la característica del ser-todo, de la unidad y de la totalidad, por consiguiente, de la plenitud y riqueza, y no de la escasez; le corresponde la característica de la confiada y despreocupada expansión y del ilimitado ser-fuera-de-sí, y, junto con ésta, la caracteristica de la existencia, que transfiere lo posible a la existencia, y debido a

todo esto en la esencia misma no están contenidas ciertamente variedad, multiplicidad, separación, pero sí la posibilidad de ellas.

En consecuencia, los individuos, que aún existieran después de la muerte, deberán tener, para existir como individuos, un espacio común donde existir. Pero aquí surgen ahora naturalmente algunas circunstancias y discordancias que dan que pensar. La vida de los individuos después de la muerte sucede en un lugar; pero puesto que comprensiblemente no hay dos clases de espacios, o espacios fuera del espacio, ese lugar no puede ser diferente del espacio, separado o absolutamente fuera de él, pues un espacio fuera del espacio es algo que no existe. Aquel lugar es ciertamente el lugar de los individuos difuntos, y, en esa medida, indudablemente un muy particular lugar distinto del lugar de los vivos. Pero, como lugar que es, está ciertamente separado del lugar de los vivos, sólo según determinada espacialidad local, pero no según la espacialidad general. Es, en consecuencia, sencillamente imposible que el lugar de los individuos del más allá no tenga que estar en el espacio, dentro del cual está contenida también esta naturaleza sensible, nosotros, los vivos; sólo que nosotros, los vivos, esta tierra, este cielo, esta naturaleza, somos todos antes de la muerte, constituimos juntos la vida antes de la muerte. Nuestra vida, antes de la muerte es ser espacial, sensible, el espacio pertenece esencialmente a nuestra vida misma, el espacio es, por decirlo así, la propiedad de la vida sensible, es incluso sólo la expresión común, la forma común de nuestra vida sensible actual, el espacio recae en el ser antes de la muerte; y puesto que, en razón de todo lo dicho, los individuos inmortales existen en un lugar, y su lugar está por consiguiente dentro del espacio, de esta manera y consecuentemente la vida después de la muerte debe recaer en la vida antes de la muerte. Y si pues existen los mismos espacialmente después de la muerte (y tan cierto como que hay una ra-

zón y una verdad es que deben existir espacialmente, si perduran como individuos), entonces existen además no sólo temporalmente —pues el espacio no puede separarse por sí mismo del tiempo—, y la vida inmortal sería entonces vida temporal, sino que existen también con todos los atributos y propiedades sensibles, que corresponden a esta vida temporal —pues tiempo y espacio no se dejan separar de todas las restantes cualidades de esta vida sensible—, y la vida del más allá sería pues la vida del más acá, sería de nuevo esta misma vida que vivimos aquí. Por lo demás, si los individuos inmortales fueran sólo espaciales, sin llevar consigo las restantes cargas, que por necesidad están unidas al espacio, entonces sólo queda en verdad el remedio de que los individuos que hayan de existir después de su muerte sean figuras matemáticas, o al menos esencias extremamente semejantes a las líneas y a los triángulos, sólo que las líneas y los triángulos son también ya cosas de esta vida.

En consecuencia, puesto que la vida de los individuos, que hubieran de perdurar como individuos después de la muerte, por necesidad acontece en la vida antes de la muerte, era perfectamente correcto que, en tiempos más avanzados, después de haberse librado de las turbias representaciones de un reino de fantasmas y de sombras, de uno u otro tipo de Hades, de una oscura residencia de los muertos debajo o sobre la tierra, se fijara las estrellas como lugares de residencia de los difuntos. De hecho, aunque recorrieras el universo entero, no encontrarías ningún lugar que fuera más apropiado para la vida de los muertos que las estrellas, sobre todo porque ese lugar de residencia tiene además para sí la ventaja de que con ello la vida después de la muerte se alejaría, al menos con un aparente alejamiento, de la vida antes de la muerte, y los muertos dejan así de poder atosigar y molestar a los vivos en su vida, como sucedía en el caso de su antiguo lugar de residencia. En esta representación de las estrellas como

lugares de habitación de los vivos, parte el individuo del común argumento fundamental de que estos cuerpos innumerables existirían en vano, si no estuvieran habitados por seres vivos, y también del argumento de que, si no estuvieran habitados, se contravendría el principio de que la esencia de la naturaleza no hace nada en vano, y sería un mentís a la sabiduría de su creador. ¿Cómo?, exclamas horrorizado, ¿cómo?, ¿tantos y tan enormes mundos serían en vano, y solamente tendría que haber vida en esta Tierra, que se pierde en el inmenso océano de los mundos como un insípido granito de sal?, y en este zoológico y filantrópico horror tuyo olvidas dejarte enseñar por la naturaleza que te rodea acerca de las partes más lejanas del mundo. Contempla al hombre, que de siempre ha sido visto como un microcosmos, como un espejo del universo, y sólo la contemplación de él te dará luz sobre todo el universo. Su cuerpo consta de infinitas partes diferentes e independientes; hay partes dentro de partes, y órganos dentro de órganos, sistemas dentro de sistemas; la más pequeña parte es rica en partes y caracterizaciones independientes, y si tú quisieras, independientemente de la unidad de la cualidad, de la idea o del género, partir las puras cosas materiales, tendrías todavía, aun en la parte más pequeña, que seguir partiendo hasta el infinito, y seguir contando hasta lo incontable; en el infinito multiplicar, independizar, separar, aislar, determinar, diferenciar, desarrolla la naturaleza su infinita fuerza de creación. Pero ahora ¡observa este milagro de todos los milagros, este gran misterio!: ¡esa inmensidad, esa innumerabilidad, esa infinitud de partes, miembros, órganos, sistemas produce una vida independiente, una esencia particular, un individuo! ¡Este remolino furiosamente movido de la naturaleza material que se disocia dividiéndose y diferenciándose hasta el infinito, se vuelve igual y uniforme, como la superficie de un espejo, y se recoge pacíficamente en el solo sentimiento de la sola unidad que

se llama la vida! Esta infinita multiplicidad, esta enorme totalidad se hace uno; todo es uno, y lo uno es todo, este es el secreto de la vida, de la unidad del alma y del cuerpo. Lo uno como multiplicidad es el cuerpo, lo múltiple como uno es el alma. Ahora bien, ¿por qué dentro de esas infinitamente múltiples partes hay sólo un hombre?, ¿por qué el ojo no es propiamente un hombre?, ¿por qué no habitan ya hombres verdaderos en los huesos y en los cabellos?, ¿por qué no hay hombres-hueso, hombres-músculo y hombres-nervio? En comparación con el alma, que ocupa menos espacio que un punto matemático, que como se sabe no tiene dimensiones, el cuerpo humano es precisamente tan grande, por no haber mayor espacio, como para tu ojo sensible es el universo en comparación con la tierra; para lo inespacial, y en comparación con ello, es el más pequeño espacio un espacio infinito. ¿Por qué pues el alma, que es indivisible, simple, punto y átomo, ese individuo singular, ocupa un espacio tan infinitamente grande? Si el alma, según yo pienso, podría caber holgadamente en la raíz de un pelo, ¿por qué pues la pobre raíz del pelo no es un alma, una persona? ¡Cómo!, dirian los huesos y los dientes, si compartieran con los hombres ese zoológico y filantrópico punto de vista, ¡cómo!, nosotros, los huesos, que ocupamos el espacio de un Saturno o de un Urano en comparación con el invisible, e indivisible punto del alma, ¿no deberíamos también contener en nosotros nuestras propias esencias, análogas por lo menos al hombre?, ¿tendremos que carecer de esencia y de humanidad? La miserable vida y la lastimera finalidad, que para nosotros vindican los médicos y los filósofos de la naturaleza, no es ni vida ni finalidad; nosotros, los dientes, dicen ellos, estamos aquí para masticar y moler la comida, esta finalidad nuestra es nuestra actividad, nuestra vida y nuestra naturaleza, pero, ¿cuál es en verdad la última y verdadera finalidad de nuestro masticar y de nuestro moler, cuál es pues la finalidad de

esta finalidad, la verdadera esencia de nuestra esencia?: el hombre que vive, que quiere, que piensa. Nosotros, pues, que no tenemos absolutamente nada en común con el hombre, nosotros, naturalezas gigantescas, en cuya solidez y robustez material se quiebra como una pompa de jabón la fina esencia de cometa del alma inmaterial, nosotros, que estamos infinitamente más alejados de los hombres de lo que está Urano de la Tierra —pues el alejamiento del hombre es una lejanía de la naturaleza, de cualidad, de esencia, por lo tanto un alejamiento inconmensurable, infinito, sin posibilidad de relación o lidad, de esencia, por lo tanto un alejamiento incomensurable, infinito, sin posibilidad de relación o comparación alguna—, ¿tendríamos que tener nuestra finalidad en el hombre, en el alma?, ¿tendríamos que tener nuestra finalidad tan lejos y fuera de nosotros, en una naturaleza diferente que no tiene con nosotros absolutamente nada común?, ¿nuestra vida no podría estar contenida en nosotros mismos, sino en otra parte del mundo, en la naturaleza del hombre, en el alma? Es imposible, es incompatible con la sabiduría de Dios que nosotros tengamos que ser en vano, es decir, que nosotros no seamos hombres-diente, esto es, que nosotros, en vez de nuestro fin inmediato, que es una miserable finalidad sin fin, ya que la finalidad de este masticar nuestro es una esencia extraña, el alma, no podamos contener en nosotros mismos una finalidad que, al mismo tiempo, sea tan inmediatamente cercana a nosotros como es ahora la finalidad que nos atribuyen los investigadores de la naturaleza, pero que al mismo tiempo sea tan libre, tan independiente y tan noble como la del hombre, es decir, que no contengamos un hombre singular, apropiado, acomodado a nosotros, en una palabra, un *hombre-diente*. ¿Si hay dientes de hombre, por qué demonios no podría haber también hombres-diente? ¡un diente hueco, vacío de hombre, sería un defecto en la Creación que clamaría al cielo. Así

pues, por fuerza tenemos que entender que los dientes son nuestros propios ciudadanos. ¡Menudo loco fui yo, cuando todavía me tenía por individuo, cuando sólo veía moverse miembros y partes muertos, sin conciencia de sí y carentes de una finalidad *en sí mismos*, para producirme a mí fuera de ellos, a mí, este solo individuo, mientras que ahora veo puros seres humanos donde antes sólo veía miembros, de modo que yo mismo, este solo hombre, soy ahora una multitud innumerable de hombres!

En tu concepto de las estrellas, sólo te causa asombro y hasta escándalo la existencia sensible e independiente, la magnitud y la multitud de estos cuerpos del espacio; están ahí, existen; ¿para qué, pues, esos mundos infinitos, si no son para algo, para la existencia viva, si no están dotados de vida? Tienes razón en el hecho de que ves la vida como la finalidad de un cuerpo, pero te equivocas en el hecho de que crees que esos cuerpos, así como son independientes según el espacio y el tiempo, también deben serlo según su finalidad y su esencia, es decir, que este cuerpo singular, que tú con tu mirada aíslas según el lugar, es inútil, si dentro y sobre ese cuerpo no se contiene aquello que tú encuentras en esta Tierra y reconoces como finalidad de la misma, y que, por consiguiente, este inconmensurable espacio carece de finalidad, si no hay ninguna vida *en él mismo*; y, pillado en este error, y sin tener en cuenta ninguna otra consideración, oscureces y con ello pueblas los lejanos mundos con las insustanciales sombras de tu exuberante fantasía. Lo que a ti te escandaliza y te induce a error es solamente la existencia sensible, el espacio infinito de estos cuerpos universales. Claro que he de confesarte que también a mí, en todas partes e incluso aquí, en esta Tierra espiritual y vital, en esta Tierra llena del calor de la vida, me llama la atención tal existencia inútil, superflua y sin objeto; que a mí, en cualquier lugar, aunque esté lleno de cosas, me asaltan esos espacios vacíos, e incluso que, si a ti te parecen inútiles los cuerpos

del espacio, caso de no morar vida en ellos, a mí todo espacio, toda existencia, toda naturaleza me parecen inútiles y gratuitos; si voy a la naturaleza con las ideas con las que tú contemplas los cuerpos del espacio lo encuentro todo vacío y yermo, todo sin objeto. Si me preguntas por qué hay cuerpos, si no hay vida en ellos, esto te lo retruco yo con la pregunta, ¿por qué hay un ser, un espacio, una materia, una naturaleza? Dios hubiera podido en efecto concentrar todo el universo en un átomo; todo lo que rebasa el ámbito de un átomo es un ser desperdiciado, superfluo, sin finalidad. ¿Por qué no hay un único hombre, y sí una multitud incontable? Cuantos existan y haya fuera de mí como otros, tantos son los que me faltan, tantos son los espacios vacíos, a la espera de ser llenados, que hay en mí; todo hombre singular que exista fuera de mi es un agujero, un vacío, una laguna dentro de mí, yo soy un ser absolutamente agujereado, todo mi ser es un poro, todo ser igual a mí, que exista independientemente, me apuñala, me hiere; en todo hombre, veo yo simplemente lo que me falta; los otros hombres no son nada más que los poros de mi propio yo objetivos, independientes, contemplados fuera de mi. Y asi son todas las demás cosas: porosas, llenas de espacios vacíos, luminosos. ¿Por qué es singular la nota musical, por qué no es ya un tono la obertura completa? En esa nota aislada encuentras ya aquella carencia de finalidad y aquel espacio vacío, que a ti te causa estupor sólo en las estrellas a causa de su magnitud sensible. Ese tono aislado está totalmente agujereado, es absolutamente poroso, pues en él no están todos los demás tonos. ¿Por qué pues pasas aquí por alto lo vacío? ¿Por qué no es ya la hoja todo el árbol desarrollado? ¿Por qué no es ya inseparable e indiferenciable el todo en lo uno? El fin del árbol es la flor y el fruto, ¿para qué pues la hoja, los receptáculos, la rama, el tronco y lo demás? ¿por qué, pues, se separa esto así uno de otro, y se presenta en forma tan dispendiosa y en tan sinnúmero de partes de

una existencia particular e independiente?, ¿no sería más sensato que, de una vez y de manera inmediata sin mayores rodeos ni prolijidades, sin más tramas ni urdimbres, se presentara la finalidad? ¿No sería mejor que el todo estuviera ya ahí, de una manera simple, como algo uno? Y esto mismo es válido para la materia, para la naturaleza y para el ser mismo; pues todo ser, la misma naturaleza tienen una finalidad en su esencia interna, y en consideración de esa finalidad y de esa esencia la naturaleza y el ser parecen inútiles. Si las ideas que tú extrañamente sólo extiendes al caso de las estrellas, se extendieran a todo, entonces llegaríamos finalmente a la conclusión de que lo mejor sería que no hubiera nada, pues sólo en la nada se evitaría toda carencia de finalidad, y a la de que precisamente el ser como tal representa la ausencia de finalidad; o bien, por lo menos, si se mantuvieran esas ideas, se vería uno obligado a suscribir el parecer de que sólo debería existir el espíritu, de que el ser sensible, material, es puro despilfarro, lujo inútil, y de que si simplemente sólo existiera el simple espíritu, se podría haber ahorrado todo lo carente de finalidad.

Así pues, en tanto tú no hayas demostrado que en los dientes habitan auténticos hombres, tu creencia de que en los cuerpos celestes hay seres vivos carece completamente de fundamento. Muy al contrario, puesto que ciertamente es indudable que en el hombre no existen diversos hombres y que sólo un alma hay en el cuerpo, también es ciertamente indudable que en la enorme, inmensa creación, hay un único punto con vida y con alma, y que este punto viviente es la Tierra, alma y finalidad del gran Universo.

Todo lo que existe tiene una historia o un pasado, es decir, no es de manera inmediata como es, ni es lo que es por sí mismo y desde sí mismo, tiene detrás de su existencia y detrás de aquello que es un ser precedente y condicionante, o, dicho de otra manera, todo lo que existe tie-

ne detrás de su ser otro ser que representa su fondo y trasfondo. De esta manera, es el cuerpo el trasfondo del alma, es, como quien dice, el alma pasada, el alma sida, su mundo previo, esto es, la condición del alma, ésta presupone a aquél; no puede haber alma sin cuerpo. Por ello, el cuerpo es independiente en el sentido de que el alma no puede existir sin él, en el sentido de que propiamente la precede, y el alma se muestra como dependiente, en la medida en que por necesidad tiene al cuerpo como presupuesto suyo. Sólo que, al no tener la condición su finalidad y su esencia en sí misma, sino en aquello de lo que es condición, resulta destruida esa apariencia, la condición se rebaja a la categoría de puro medio, de instrumento; el cuerpo está sólo determinado para el alma, ella es la finalidad, la determinación de su existencia. El cuerpo, sus partes todas en él, renuncian por ello a su independencia, a su materialidad, y con ese sacrificio de su propio ser causan el efecto que es el alma, la cual sin embargo es sólo efecto aparente para el ojo sensible, ante quien la condición se muestra como lo primero, lo más noble, según la esencia, pues, en realidad, el alma es mucho más que la finalidad del cuerpo, es la causa interna, secreta, espiritual del mismo, el oculto fundamento y el principio, que convierte en condición a la condición misma.

Del mismo modo que la finalidad verdadera y esencial descansa en un *alejamiento* de aquello que está ahí por esa finalidad, de igual modo que la finalidad no está ahí de forma inmediata, sino que empieza a manifestarse sólo después de una larga fila de miembros intermedios, que a su vez tienen una existencia particular e independiente antes de la realización de la finalidad, al igual que el cuerpo y sus partes, así también la finalidad de aquellos cuerpos celestes no está asociada con ellos de forma inmediata, no está realizada en ellos mismos, sino en un gigantesco alejamiento de ellos, en la Tierra. La finalidad está siempre fuera y por encima de la existencia, lejos de ella;

y, para la realización de esta finalidad, la naturaleza necesita los caminos más largos y anchos, no preparativos y medios sencillos, sino los más complicados, los más enredados en sí, los más difusos y los más extensos; lo mismo que el cuerpo humano es la estructura más complicada, más variada, más llena de rasgos diferenciados, la más sutil y la más rica en aspectos, miembros y partes que pueda pensarse, y sin embargo su operatividad, la finalidad última de esta enorme estructura es solamente un sentido, una vida, un alma. Para hacer comprensible esta verdad, piénsese sólo, por ejemplo, en el proceso de la digestión. La finalidad sólo se puede alcanzar por los medios, lo que quiere precisamente decir: *la finalidad no es inmediatamente una misma cosa con la existencia*, está separada de aquello que tiene una finalidad y que está ahí por la finalidad. La finalidad está por encima de la apariencia. La finalidad presupone más bien lo carente de finalidad, pues precisamente aquello, que es rebajado por la finalidad a la categoría de medio, es en efecto, precisamente por ello, rebajado a la categoría de un puro medio, es decir, a una apariencia, que no tiene en sí y por sí misma ninguna esencia, ninguna finalidad. Efectivamente, la finalidad enajena al sensible y aparente independiente su independencia, su valor, la significación de serse para sí mismo un fin. Si, por ejemplo, yo me propongo como finalidad mía la veneración de Dios, quito a todo lo demás lo que para un hombre sensible, en cuanto independiente, vale como finalidad, a saber, su independencia, ello no es para mí por sí mismo nada, es para mí tan sólo un medio para alcanzar, por encima de ello, un propósito, que está lejos de ello mismo. Toda finalidad es aniquiladora; donde no hay destrucción, aniquilamiento ni sacrificio de la existencia independiente, no hay ninguna finalidad. Finalidad es espíritu, pero el espíritu es la muerte, el destructor de lo sensible.

Si vieras por primera vez un embrión humano, e hicie-

ras valer y emplearas aquí las ideas, de las que haces gala en la consideración de los cuerpos celestes, qué actitud adoptarías, si se te dijera: ¡mira, este embrión de aquí, seguro que se convertirá en un hombre!; ¡mira, esta cosa vegetal e inmóvil, un día, se volverá un hombre vivo, fuerte, volente y activo! ¡Ay, qué desolada y torpe organización! ¿Por qué esta pobre criatura no contiene ya en sí su finalidad, por qué su finalidad, su esencia, el hombre, en el que debe convertirse un día, está tan enormemente alejado de ella que aquello que ya es en sí, según la posibilidad, y aquello para lo que es, todavía no está realmente ahí, y sólo será alcanzado a través de una larga fila de años, de grados, de formas del ser, que debe necesariamente atravesar? Si a ti no te causa maravilla e irritación el hecho de que los hombres existan en el estadio de embrión, ¿por qué, aunque pienses de otra manera, te has de irritar y maravillar de que los cuerpos celestes sean también sólo embriones de Tierra, y de que allí arriba la naturaleza, escondida en el seno materno de su fuerza creadora, no haya avanzado todavía hasta el domingo luminoso de las formas vivas? Lo mismo que cualquier existencia, también la Tierra tiene que tener los estadios y miembros que intermedien y hagan posible su ser, también ella debe tener su trasfondo. Y, puesto que la Tierra es una existencia viva, una existencia que contiene vida, también los cuerpos celestes, incluso sin contener vida en sí y para sí, son sólo las condiciones de vida, sólo los presupuestos de la Tierra, la preparación, los ejercicios escolares y la escuela preparatoria para la Tierra, lo mismo que el cuerpo es sólo la preparación para el alma. Al igual que las condiciones de una existencia son su pasado, pues el momento pasado es la condición del presente, así también, para comprender la cosa en imágenes, las estrellas no son otra cosa que los blasones de la Tierra, y todo el cielo no es más que un monumento de su prehistoria. En el cielo celebra la naturaleza su fiesta de todos los santos

las luces que tú ves arriba no son otra cosa ni son más que las velas mortuorias sobre las tumbas del pasado. Anales, documentos de la Tierra, otra cosa no son las estrellas.

Si tu inteligencia sigue todavía deslumbrada por la contemplación de la multitud e incomensurable tamaño de esos cuerpos del espacio, deberías tener en cuenta que de la variedad, volumen e inmensidad de esos cuerpos hay que concluir precisamente lo contrario de lo que tú concluyes, pues la ilimitada extensión, en masa, tamaño y variedad, prueba precisamente la falta de intensividad. La naturaleza exterioriza aquí su fuerza, prueba aquí su intensividad, no en lo intensivo, sino en lo extensivo; donde la naturaleza se recoge hacia dentro, donde se interioriza y se concentra, y donde manifiesta esta su fuerza en la forma de fuerza e intensividad, no en cantidad ni como cantidad, se vuelve ella cualidad, categoría, vitalidad, Tierra; pero, donde la fuerza se extiende y expansiona hacia dentro, se contrae, y reduce y limita su espacio hacia afuera. ¡Mira cómo se levanta ante ti el roble desplegado y extendido en raíces que se entrelazan a grandes distancias, en un tronco de grosura enorme, inmensa, en una innumerable cantidad de ramas, ramillas y hojas! Pero en el fruto radica la finalidad, la esencia del árbol, en el fruto está todo el roble que se pierde en tronco, ramas, etc., allí se encuentra como en casa encerrado y albergado en el estrecho espacio de una bellota, pues esta bellota es, por su fuerza y posibilidad, el roble entero. Dado que toda finalidad presupone una enorme cantidad de pasos como medios y formas transitorias, puesto que toda finalidad tiene detrás de sí una historia, un decurso de estructuras intermediarias, y tiene su consistencia por encima y fuera de la existencia, así también de la multitud de estrellas, de su tamaño y de su inmensidad debes tú reconocer que su finalidad no está todavía realizada en ellas, sino que sólo en la Tierra está realizada, y debes por

lo tanto reconocer que la pequeña Tierra es el fruto del gran Universo.

En tiempos pasados, fue creencia común de la humanidad que todo había sido hecho para el hombre, que él constituía el fin del mundo. Esa creencia encierra una profunda verdad, sólo que es insuficiente en el hecho de que por fin o finalidad entendía sólo al hombre individual, su provecho y ventaja; entendía, pues, el fin sólo físicamente, no espiritualmente de la humanidad como humanidad. En tiempos modernos, esta creencia fue desbancada por la visión opuesta de que, en cada estrella tanto como en la Tierra, en cualquier parte, todo, es decir, nada era el punto central, pues, evidentemente, el que hace del todo el centro, hace de nada el centro. Pero, en tiempos más recientes, desapareció de la visión de la humanidad el concepto del verdadero todo, de la unidad y de la vida dentro de una unidad; la humanidad de la modernidad estuvo, y sigue estando todavía, sin centro, pues la persona, el individuo carente de centro fue contemplado y exaltado como centro en la visión de la humanidad; y como la consideración de la humanidad degeneró ante sí misma en visión de puros puntos medios independientes, fue entonces necesario que el mundo fuera visto como carente de centro y como mundo desleído en mundos. Esta fue principalmente la tarea de la modernidad, reunir en la conciencia toda suerte de existencia, sin diferencia alguna, y el espíritu fue convertido únicamente en espejo del universo, en receptáculo, en granero del universo. «Todo lo que merece el ser merece también el saber.» El espíritu tenía el impulso hacia la totalidad a todo lo largo y ancho, salió fuera de sí en excursiones hacia lo extraño a él, y, lleno de admiración por lo extraño, olvidó su propia patria, se vertió, sin medida alguna, en expansión ilimitada sobre el Todo, haciendo al Todo sin diferenciación el centro de sí mismo; lo que los hombres eran en sí mismos, lo contemplaron también fuera de sí, en la

naturaleza. En la multitud y magnitud de las estrellas, en la naturaleza cuantitativa, en la extensión ilimitada, en la existencia puramente sensible y sin centro, contempló la humanidad la imagen verdadera de su verdadera esencia.

Si hay seres vivos en los otros cuerpos celestes, sólo pueden darse tres casos: o bien hay en ellos la misma vida que existe en nuestra Tierra, los mismos seres vivos que hay aquí, o hay en ellos una vida más elevada con seres más perfectos, o finalmente hay en ellos una vida diferente de la que existe en la Tierra, con seres inferiores, más imperfectos que los seres vivos de la Tierra. Si hubiera en todos la misma vida que hay aquí, serían todos unos con otros superfluos excepto uno, y otro tanto con sólo que dos o algunos se parezcan en que contienen la misma vida; de esta manera, siempre es sólo uno de ellos necesario, y no en vano, pues de dos cosas que fueran exactamente iguales una es superflua; si yo supiera que yo existiría de nuevo sobre la Tierra, que yo hubiera de ser un segundo, que sería absolutamente tal como yo soy, ahora mismo me lanzaría al abismo de la nada en el convencimiento de ser un ser inútil; yo no podría soportar en mí mismo esta horrible burla y este diabólico escarnio. En efecto, sin diferencia, no hay finalidad; la finalidad excluye lo igual, la pura pluralidad, lo dos veces, lo doble; únicamente en mi particularidad, en mi carácter determinado y en mi diferenciabilidad radica el fundamento, la finalidad y la razón de mi existencia. Una cosa necesita existir sólo una vez; si existe dos veces como exactamente lo mismo, entonces carece de objeto. El fin es el condimento de una existencia, de una vida, sólo por medio del cual ésta encuentra gusto, pero, sólo si la existencia, la vida es una vez, tiene sazón y gusto. Si la Tierra tuviera entre las estrellas un hermano perfectamente igual, un doble o sosia, sin ninguna duda, llena de enojo con su existencia sin gusto ni sazón se arrojaría a la sima de la nada, pues sólo la finalidad aparta y sustrae a algo de la

nada. No puede, pues, haber la misma vida ni en todos ni en algunos de los cuerpos celestes. El segundo caso posible es el de que, en los cuerpos celestes, o por lo menos en algunos, exista una vida inferior a la de la Tierra. Ahora bien, puesto que toda la vida de la Tierra misma está ya dividida en grados de ser y de vida más elevados y más bajos, hay aquí de nuevo sólo los dos casos posibles, a saber, que los seres en los otros mundos estén en el mismo grado de inferioridad en el que están entre nosotros los estadios más bajos de la vida, o que tengan una vida aún más inferior de lo que es el grado más bajo entre nosotros. El mismo grado de inferioridad de vida no puede tener lugar entre ellos, pues ya basta con ser una vez bajo; una repetición sería inútil e irracional. Tienen pues que ser inferiores a los más bajos e ínfimos seres sobre la Tierra. La vida y los seres más bajos entre nosotros es, por ejemplo, la vida de las piedras, el ser elemental y mecánico, etc., una vida que muchos vacilan en calificar todavía como vida. Si los seres vivos allá arriba son todavía más bajos que el ser más bajo de la Tierra, entonces dejan de ser con ello vivos, pues en rigor habría que tomar incluso a la muerte como un grado de la vida, al no ser como un grado del ser. Y queda todavía el tercer caso como posible, a saber, el de que en los cuerpos celestes haya seres más perfectos, más elevados, grados y estadios de vida más altos que sobre la Tierra. Desde luego, no cabe duda de que son imaginables seres más perfectos, bien entendido, perceptibles por la imaginación —ya que la imaginación carece de fronteras, y, por ello, de razón— pero que estos seres imaginados existan en otro sitio que en la imaginación, y que estos seres imaginados como más perfectos sean realmente más perfectos, es ello una cuestión que se impone contestar negativamente, si se respetan los límites y las leyes que caracterizan la realidad, la razón y la verdad. En efecto, aquellos seres imaginados no son más que eso, imaginación, y por ello carente de razón tanto en sus con-

secuencias como en su fundamento, pues una vez que hayamos saltado al hombre, que es la verdadera frontera del ser individual vivo, ya toda frontera que se ponga será sólo una frontera imaginada adoptada caprichosamente. Por la misma razón por la que la imaginación salta por encima del hombre como algo último, debe también saltar por encima de los otros seres imaginados como más perfectos, produciéndose así una serie infinita de seres más perfectos, y de otros más perfectos que éstos, y así sucesivamente hasta el infinito, pues cualquier grado que se fijara como último sería siempre una frontera, para ser por ello de nuevo superada por la imaginación que no reconoce fronteras; la medida no puede ser colmada, sólo puede haber un delirio continuo de grado en grado, de frontera en frontera, sin medida, sin meta ni fin, sin norma, y por ello sin espíritu, sin razón y sin finalidad, es decir, un estúpido y pueril juego de cambiar fronteras que se ponen y que de nuevo se vuelven a quitar. En la medida en que recaiga una aparente finalidad en los otros mundos, en esa misma medida la Tierra desaparece como un grano sin finalidad, valor ni significación en ese río de las perfecciones imaginadas que inútil y aburridamente discurre sin cesar. Y puesto que la finalidad de la vida en la Tierra sería en primer término alcanzar los más altos grados de la perfección, y dado que a su vez los últimos grados nunca podrían ser los últimos —pues como últimos grados serían ellos mismos límites y fronteras, y por consiguiente, aunque fueran los más altos grados de la perfección, siempre serían ciertamente grados imperfectos a los que habría que renunciar—, en esas circunstancias, la Tierra no tiene ninguna finalidad, pues una finalidad que no es real, que no se alcanza y por consiguiente que no es, una finalidad que, en vez de marcar límites, como lo exige la naturaleza de la finalidad, hace desaparecer en la nada todo condicionamiento y determinación, es sólo una finalidad imaginada, ninguna finalidad real, y por lo

mismo no es una finalidad. En efecto, aquella imaginación carece de razón en su propio fundamento, pues ella se origina en el hecho de que el ser más elevado y más perfecto, por encima de los individuos sensibles, es comprendido de nuevo también como un ser limitado, individual, y en el hecho de que los individuos aquello que es más y más alto que los seres sensibles que aquí existen lo captan en parte otra vez como a sí mismos, como hayan de ser en el futuro, y en parte como otros seres individuales. No reconocen que las más altas y más perfectas esencias son precisamente el espíritu y la razón, o la humanidad como un todo eternamente perfecto; no reconocen que la perfección sólo existe en la unidad del todo; que los individuos nunca pueden ser perfectos, es decir, absolutos, sino que sólo pueden hacer que lo perfecto se convierta en objeto de su espíritu.

Sólo en la contemplación del todo, sólo en el pensamiento, en el gozoso conocimiento de lo perfecto, eres tú mismo perfecto. Cualquier otra perfección a ti, como individuo particular y mortal, no te corresponde ni ahora ni nunca. Ciertamente, la vacuidad y vanidad de tus ideas acerca del objeto presente de nuestras presentes consideraciones quedará en la siguiente discusión aún más de manifiesto, naturalmente para tu pesar. ¿Pero cómo va a ser esto posible, si tú tienes la curiosa facultad de que la luz misma te obnubila, e incluso las graciosas estrellas del cielo te velan la mirada para la esencia y la verdad?

Si, además de los que viven sobre nuestra Tierra, hubiera otros seres vivos que, para no ser de otra manera inútiles, hubieran de ocupar estadios más altos que los hombres, entonces no habría en absoluto religión, ni filosofía, ni ciencia. En vez de que fueran el objeto de nuestro espíritu aquellos objetos de la ciencia deducidos como universales, en vez de que lo fuera Dios, que, en comparación con aquellos elevados seres individuales de tu imaginación, es lo más abstracto y general, en suma, en vez

de los pensamientos, conocimientos, ideas, de estos seres y objetos puramente ideales, que son ahora los pobladores de nuestra cabeza, serían pobladores de la misma los habitantes de Saturno, Urano y demás estrellas. En vez de una matemática, lógica, metafísica, de una religión, etc., tendríamos nosotros las más exactas Urano y Saturno-grafías, los retratos más fieles de los habitantes celestes, y, según el orden de los grados de vida y de los grados de estos seres, estaría también ordenado el museo pictórico de estas singulares ciencias. Aquellos más elevados seres, es decir, si fueran más elevados y a la vez reales, camparían por sus respetos entre nosotros como los objetos del pensamiento y del saber, nos vedarían la mirada hacia aquellos otros objetos, y causarían en nuestro espíritu un eclipse de sol absolutamente eterno. En efecto, aquellos elevados seres nos serían más próximos y familiares de lo que nos son los pensamientos, pues no son verdaderamente puros seres espirituales que sean sólo ideas o pensamientos, ni tampoco puros seres sensibles y corporales, como lo son los individuos vivos de nuestra triste Tierra, sino que son ciertos seres intermedios entre corporales e incorporales; no tan individuales como lo somos nosotros, pero tampoco tan generales y privados de la individualidad como lo son los pensamientos, ni verdaderos individuos, ni cuerpos reales —pues éstos están estrictamente determinados, firmemente contorneados, es decir, en tu lenguaje groseramente material—, sino quasi individuos, quasi cuerpos, pero no tan sutiles ni etéreos como el pensamiento, pues la espiritualidad y la sutilidad del pensamiento excluye la individualidad; son pensamientos corporales y cuerpos representados, es decir, son seres de la imaginación. Lo mismo que el hombre empieza de niño con la fantasía antes de llegar al pensamiento y a su profundidad, también en nosotros, antes que los pensamientos, deberían surgir las esencias de Urano o de Venus; antes de que llegáramos a la matemá-

tica o a la metafísica llegaríamos a Urano o a Venus. Por ello, deberíamos primero haber desgajado y liberado un miembro tras otro de la cadena de aquellos casi seres y eslabones, deberíamos haber llegado a la repugnancia y al hastío de la vida en y con aquellas altas esencias, y haber hecho explotar y haber triturado el centro de su ejército, antes de llegar al pensamiento del ser infinito, y antes de llegar en general a pensar. Ahora bien, puesto que esos quasi individuos no existen en la realidad ni pueden ni tienen por qué existir —pues la realidad es absolutamente e infamemente grosera, basta, ruda, repugnante, absolutamente directa, en ella no cabe ningún *quasi*— ni tampoco existen en el pensamiento, pues el pensamiento es absolutamente espiritual, casi hiperbólicamente espiritual, sino que sólo existen en la imaginación; puesto que no es posible extraer de ellos ni sensibilidad, ni percepción, ni concepto, ni saber, ni pensamientos ni conocimientos; puesto que ellos no son objeto ni del sentido ni de la razón (pues sólo el individuo real es objeto del sentido, como sólo lo espiritual real, no lo quasi espiritual, es objeto de la razón), sino sólo objeto de la imaginación; por todas esas razones, nuestro espíritu sería sólo un sueño, una representación fantástica y una visión de un futuro embellecido, un retrato y concierto de aquellas altas personalidades fantásticas. Por lo tanto, aquel, a quien el peso de la razón impide nadar de un sitio a otro sobre la superficie del océano sin fronteras de la imaginación, reconocerá que el ser de aquellas esencias intermedias medio sensibles, medio carentes de los rasgos sensibles, privadas de carácter y de determinación, no es más que un ser imaginado, y, consecuentemente, se destruye con el ser del pensamiento, del conocimiento y de la religión; igualmente reconocerá que, en la profundidad de nuestro espíritu, como en un aire irrespirable para ella, se apaga la vívida luz de los ángeles y de todos los demás seres espiritual-sensibles o sensible-espirituales, y que, en general,

los fantasmas soportan la luz del espíritu tan poco como los espectros soportan la luz del día. De hecho, existen también otros seres individuales más elevados, represénteselos como ángeles o como se quieran representar, pero no son más que adornos, arabescos góticos a lo largo y a lo ancho del templo de nuestro espíritu, y, lo mismo que los bustos y estatuas en los palacios de los grandes, sólo dan gracia ornamental al atrio, al antepatio de nuestro interior más profundo. Pues, al elevarnos por encima de nosotros mismos, por encima de nuestra existencia y nuestra vida sensible, nos elevamos, sin tropezar con individuos más elevados, hacia el espíritu mismo, hacia el pensamiento del ser infinito, y en general hacia los pensamientos, las ideas, los conceptos. Pero, puesto que el hombre es aquel que, al elevarse por encima de su ser y de su esencia sensible, llega a la razón, al pensamiento, a las puras, claras y universales realidades desprovistas de todo rasgo sensible, ello quiere decir que su ser sensible es el último ser sensible, y que él mismo es la última de todas las esencias individuales, el más elevado de los individuos. Por ello, la vida más elevada es la vida dedicada a la religión, a la ciencia, al arte, en la totalidad histórico-universal de la humanidad; ésta es la vida por encima de la vida sensible y pasajera, la vida por encima de la muerte; razón, libertad, voluntad, ciencia, arte, religión son los únicos verdaderos genios y ángeles del hombre, verdaderamente, las únicas esencias realmente elevadas y perfectas; sólo en éstos, pero no en Saturno ni en Urano ni en cualquier otra parte, hay vida infinita e imperecedera.

Pero también, aparte de lo que hay de locura en contemplar lo absoluto y perfecto sólo en la forma de individuo, y en saltar por encima de la relativa y determinada individualidad del hombre, así como en sospechar seres más elevados en las estrellas o en cualquier otro sitio, ciertamente, la sospecha y presunción de otros seres ade-

más de los seres de la Tierra, fueran ellos más perfectos o más imperfectos que éstos, contradice al sereno conocimiento y reconocimiento de verdades y hechos reales, pues, si en efecto hubiera otros seres diferentes, no habría en nosotros lugar para la existencia del pensamiento y la razón. Sólo por su poder concluyente el pensamiento se eleva a las últimas y más extremas fronteras, al fin de toda naturaleza, de toda vida y existencia sensible; en el pensamiento, llegó la naturaleza a su término, ahí termina, pues el pensamiento, la razón, el espíritu son, sin ninguna duda, no sólo no sensibles, sino también suprasensibles, sobrenaturales. Puesto que nosotros pensamos ahora y aquí sobre la Tierra, y puesto que la naturaleza recorre aquí ya, sobre la Tierra, una serie infinitamente grande de grados y maneras de la existencia y de la vida sensible, desde el aire, la tierra y la piedra hasta la forma de vida orgánica en la figura humana, entonces la naturaleza tiene que haber cumplido y agotado ya aquí el círculo completo de grados de las formas de vida posibles, y, a través de la serie evolutiva de las diferentes formas y modos inferiores y superiores de vida, tiene forzosamente que haber realizado y cumplido ya aquí en la Tierra toda su esencia, porque, de lo contrario, no acabaría ya en nosotros la vida sensible, y se convertiría en una vida nueva completamente otra y diferente, la vida en la razón, en el pensamiento; si la naturaleza no hubiera desarrollado, ya aquí en la Tierra y a través de su propia historia, toda su esencia, todas las formas de vida posibles que en ella descansan, si no hubiera exclamado, al llegar al hombre, «está consumado, hasta aquí y no más allá», entonces el hombre viviría pero no pensaría, y habría por encima de él, y por encima de los seres vivos de la Tierra, toda una serie todavía de seres posibles que continuaría su marcha hasta que el espíritu, el pensamiento despertara; entre nosotros y el pensamiento habría un muro de separación, que serían precisamente los otros seres vivos en cualquier

otro mundo o partes del mundo. De puro cansancio, por decirlo así, de puro agotamiento de la naturaleza, de un hartazgo y saciedad de sí misma se origina el pensamiento, del mismo modo que en el hombre individual el impulso de pensar comienza con una repugnancia a la vida sensible; la naturaleza ha concluido, ha llegado a su término, y con su muerte se levanta un nuevo mundo, el espíritu, sobre ella. Si no estuviera concentrada en la Tierra toda naturaleza viva, no se habría vuelto la naturaleza harta y hasta hastiada de vida, y habría, en consecuencia, otra vida más, otros seres vivos; y esa otra vida, esos otros seres sensibles, estarían en lugar de nuestro pensamiento; el lugar, por hablar así, que ocupa ahora el espíritu, lo ocuparían aquellos otros seres vivos, el pensamiento estaría fuera de nosotros, fuera de la Tierra en una región de más allá todavía desconocida. Por lo demás, supuesto ese caso, sería absolutamente innecesario, y hasta no sería en absoluto posible que aquellos otros seres vivos ocuparan un determinado cuerpo celeste o un mundo propio, pues por el hecho de que el espíritu, el pensamiento, no nos correspondiera, se produciría en nosotros una falla, se abriría un lugar vacío, y puesto que se sabe que la naturaleza tiene *horror vacui*, los otros seres vivos existirían sin duda en ese espacio vacío originado por la ausencia del pensamiento, existirían, por decirlo así, en nuestros poros; nuestra cabeza, que ahora es el órgano del pensamiento, sería el mundo en el que existirían. En vez de que aquellos otros seres vivos ocuparan por sí los cuerpos celestes, sería al menos muy verosímil que el pensamiento ocupara aquellos mundos, en los que ahora por error nosotros ponemos a aquellos seres, y en vez del cerebro tendría una estrella o todos los cuerpos del cielo como órgano suyo. Los que tanto hablaron de las fronteras de la razón y de su limitación por lo sensible parecen realmente haber insinuado y pensado de manera adivinatoria el pensamiento de que la razón, tan limitada y acosada aquí,

se habría procurado una existencia más libre y apropiada, si consiguiera un Urano o un Saturno como órgano del pensamiento. Somos, pues, ahora de la opinión de que el mundo o los mundos que ahora están ocupados por el espíritu, el pensamiento, la conciencia y la voluntad, podrían ser, serían, deberían ser el lugar de habitación de los otros seres vivos, si algunos hubiera, e incluso pensamos que quizá aquellos mismos seres que tú ves e imaginas como seres de vida sensible, independientes, particulares, de hecho y en verdad, no son más que el espíritu mismo. Por lo menos, antes de que me puedas probar que el hombre que está sobre la Tierra no piensa, tendrás que poder hacerme claro, ahora o nunca, que, además de en la Tierra, hay en el Universo otros seres vivos.

Todo lo que existe, no existe sin fin ni límites, ni siquiera lo infinito. Lo infinito se diferencia de lo finito sólo en que el límite del infinito no es algo diferente de él, sino que se tiene a sí mismo como límite, y por ello, en el infinito, el límite no tiene existencia como límite, ni significa interrupción o impedimento, sino deleite y alegría del mismo en sí y sobre sí mismo, gozoso conocimiento de sí mismo, dado que el límite sólo expresa su relación consigo mismo y no con otros: Ser, determinación, límite se establecen simultáneamente unos con otros; sólo la nada carece de límites. Toda cosa es una prueba de la verdad de esta afirmación. Una sola arma hay contra la nada y este arma es el límite, que es el único punto de retención de una cosa, el fortín de su ser. En efecto, el límite no lo es por fuera, como por ejemplo una cerca en el campo, sino que es el propio medio, el centro de una cosa. Por lo tanto todo lo que en la naturaleza es lo que es, lo es no por la materia de la que conste, sino por la limitación de la materia en sí indeterminada, por la determinada relación, y la determinada forma de trabazón y grado de mezcla de la materia, y precisamente en esa determinación de la relación de la materia consiste el lími-

te, en cuanto esencia de una cosa. Si se cambia la forma en la que está unido lo que se llaman componentes elementales de una cosa, si se cambia esa determinación, se cambia la cosa misma. La esencia y la vida de las cosas es por ello medida, forma, modo, ley. Y esta medida, por medio de la cual y dentro de la cual una cosa es lo que es, no es una medida que abarque cierta materia, por ejemplo, cierta materia química, sino una medida que se abre paso a través de todo, que todo lo determina, que habita dentro de todo. Toda la vida y esencia de una cosa es determinación universal, una medida omnipresente. La proporción, por ejemplo, de la sustancia química de este pez no es sólo una cuestión de peso o número, sino que también su organismo, todo su cuerpo tiene su forma y su *habitus* que le diferencian de otros animales; ¿y qué es este *habitus* sino medida y límite? Es así como la relación de este pez hacia afuera no es una relación sin límite, sin determinación y de pura libertad; se mueve, pero tiene un movimiento determinado condicionado por su estructura; vive en un clima determinado, en un elemento determinado, el agua, pero, una vez más, no en el agua en general, en cualquier agua, sino en una determinada agua de fuente, río o mar. El agua de mar es tan buena como el agua de río, y ciertamente vive este pez precisamente sólo en este agua y no en otra porque él nunca y en ninguna parte puede salir fuera del límite que es el centro de su naturaleza, del límite que todo lo determina y todo lo encierra en él. Esta verdad puedes experimentarla en ti mismo, aunque sufre modificaciones en lo espiritual. Tú eres un ser moral y libre; los otros hombres de los que tú te diferencias, son igualmente así. La materia y el elemento, por decirlo así, en el que eres y del que te compones como ser moral es la voluntad, la libertad. Como materia, es la voluntad igual en todos los hombres; con la misma voluntad y en la misma voluntad, en la que y con la que tú quieres, quiere también el otro. Lo mismo que el pez en

el agua, así vive el hombre en el elemento general de la voluntad, pero, lo mismo que un determinado pez vive en determinada agua, así vives tú también en una determinada voluntad. Por la forma del querer, la voluntad, en sí igual y una en todos los hombres como materia y elemento, se vuelve tu voluntad, y una voluntad específica, limitada, diferenciada se hace destino. Tú mismo solo, este particular sujeto, no eres absolutamente nada fuera de esa voluntad específica; esa forma del querer, esa limitación de la voluntad una igual a sí, es tu esencia, eres tú mismo. El carácter del hombre no es ciertamente ninguna propiedad o don del mismo, sino que constituye una sola cosa con él como sujeto particular. Si se cambia tu carácter, la medida, la determinada manera de querer, entonces cambias tú mismo; lo que tú eres, lo eres sólo dentro de esa medida.

También la vida tiene su límite necesario, por encima y por debajo del cual ya no hay más vida, y el mismo lugar que es asiento y la fuente de la vida es también su frontera. La vida es sólo posible y real dentro de determinado modo y forma de los elementos comunes, dentro ciertamente de la medida que la naturaleza adquiere en la Tierra. *La esencia misma de la vida* sólo es posible en la Tierra, sólo en el límite, que la naturaleza tiene en la forma y figura de la Tierra, puede hacerla posible y real. Como corresponde a la naturaleza de la trucha vivir sólo en esta determinada agua, y a la naturaleza de una planta ser lo que es sólo en los limites de determinado clima, así también corresponde a la naturaleza, y en general al carácter esencial de la vida el existir en la naturaleza en la medida en que esta naturaleza es Tierra, y poder tener existencia sólo dentro del límite de una año terráqueo. En la Tierra misma, hay módulos de vida diferentemente determinados, estadios, grados y modos de vida que difieren unos de otros; toda especie animal o vegetal es así una forma de vida propia; pero la medida general, la única y última

de todas estas variadas medidas particulares, es la naturaleza misma, en la medida en que es naturaleza terrena, la cual es la única medida, la que recoge y concentra las diferentes medidas. La medida de la vida, la Tierra, es ciertamente una medida determinada, pero no una medida definitivamente determinada y limitada, sino una medida que, en su determinación, es a la vez una medida general, infinita, sustancial, es decir, una medida que, dentro de sí misma, dispensa, produce y contiene las más variadas formas, diferencias y oposiciones, una estructura orgánica y organizante, un sistema. Si el módulo de la vida de la Tierra fuera definitivamente determinado, y no una medida general e infinita en su determinación, entonces sería la medida de la vida terráquea acaso la medida de una sola especie animal y vegetal; algo, que ahora sólo es un miembro particular en el sistema de la naturaleza de la Tierra, sería todo independiente, la totalidad misma, y la estructura de la vida de la Tierra excluiría diferencia y particularidad, el rico y variado contenido que la Tierra tiene. Y sólo después, cuando la Tierra fuera solamente un elemento determinado, por ejemplo, agua, cuando fuera sólo una masa independiente de oro, sólo el módulo de vida de una medida determinada y limitada, de una forma determinada, sólo entonces descansaria en esa constitución limitada de la Tierra misma el fundamento y la necesidad de superarse a sí misma como algo finito. Pero, puesto que hay diferentes módulos y formas de vida, si bien estas variadas y diferentes maneras están comprendidas y encuadradas dentro de la medida común que es la naturaleza de la Tierra misma, de ello se deduce que la naturaleza de la Tierra es el género común de toda vida, que, en las formas de vida de la Tierra, ha desarrollado todas las formas de vida posibles, de manera que es la Tierra misma la única medida, la frontera insuperable de toda vida, y de esta forma es también la determinación de la medida que tiene la vida sobre la Tierra la determi-

nación absoluta y última de toda vida. La única posibilidad de vida es la Tierra, ella es también la perfecta realidad de la misma; la otra posibilidad es la posibilidad de la delirante imaginación carente de naturaleza, de razón, de espíritu y de ley. La esencia de la vida es por lo tanto la medida, estructura, proporción de la naturaleza terráquea. Así pues, donde no se dan todas las condiciones exigidas para la vida, de manera perfecta, total y sin menoscabo —y a estas condiciones no corresponden sólo los elementos y materias comunes, sino también la forma y la medida determinada, la relación determinada de los mismos—, no se da vida alguna. Si tú, por consiguiente, en el camino de la experiencia, no encuentras, por ejemplo, agua o atmósfera en un cuerpo celeste, en ese caso, la razón, la experiencia, la propia naturaleza exigen de ti la creencia y la declaración de que en él no hay ninguna vida, ni puede haberla. Se puede naturalmente imaginar que del mismo modo que se pueden arrancar las plumas de la oca, sin que deje de ser oca, asi también la vida indivisible podría ser desgreñada y deshilachada, y sin embargo seguir siendo vida; también se puede imaginar que en la Luna quizá la vida consiste en muerte, que la sequedad es humedad, que los cuerpos de los seres de alli son cuerpos de cristal, etc., que en general las imaginaciones y homúnculos de la fantasía, que ante y en la maciza y robusta Tierra se diluyen en la nada, encuentran una amigable aceptación y una existencia asegurada en los tolerantes cuerpos celestes. Pero aquellos que tienen por posibilidades a las cosas de la imaginación, los que por ello creen que, lo mismo que las plumas de la oca, se puede incluso quitar lo esencial al ser, a la cosa, y seguir siendo el mismo ser y la misma cosa, que, por todos los cielos, tengan a bien demostrarnos tal cosa, y darnos pruebas en la Tierra de este deshilachamiento del ser, pues, si a lo mejor es posible que el ser siga siendo ser, aun quitándole aquello por medio de lo cual es lo que es, entonces también en la Tie-

rra misma tiene que ser ello posible. Por lo tanto antes tienen que darnos pruebas de que la vida sigue siendo vida, aun cuando le arranques la médula del hueso y el corazón del cuerpo. Y no pueden aducir que esta exigencia no tiene ninguna relación con lo que ellos hacen, pues la vida en general no es menos indivisible que la vida del individuo mismo; el agua, el módulo determinado de las estaciones del año y de otras cosas, no es menos esencial para la vida en general, no está menos comprendida e implicada en la posibilidad general de la vida, en la naturaleza de los planetas con vida, de lo que el corazón y la médula son, para el cuerpo orgánico, necesarios, esenciales e inseparables de él.

La naturaleza, me objetas tú, se goza en la vida; espacios tan enormes y tan poca vida, ¡cómo se compadece eso!, ¡qué gran contradicción! Sólo que tú, en esa borrachera de vida que manifiestas, te olvidas de puntualizar que el ansia de vida de la naturaleza es también al mismo tiempo gusto de matar; que el nacimiento de un ser supone la muerte de otro, y que el impulso de conservación en la naturaleza es al mismo tiempo impulso de destrucción. Tú no te das cuenta de la triste realidad que se cierne en torno a la existencia y a la vida del ser individual, que no puede existir, sin entrar en oposición y contradicción con otro; no percibes qué penosamente limitada y condicionada está la vida, puesto que solamente puede darse bajo la limitación y condición de ser contradicción. Tú no ves que la cosa parece tener el aspecto de que, en cierto modo y por decirlo de alguna manera, fuera el propio vivir ya una desgracia, es decir, ser un ser particular, un individuo; y no das aprecio al hecho de que esta condición de que la vida sólo puede ser como contradicción, y de que todo ser vivo tiene su enemigo mortal, revela una limitación y finitud de la vida misma. Lástima que la naturaleza no tenga tanta ansia de vida como tú, que no se haya organizado según tu forma de ver, en la cual la pura existen-

cia, la particularidad sensible, el individuo vivo es lo último y absoluto. Si fuera la naturaleza ansiosa de vida en el sentido que tú te imaginas, ya habría separado, dispersado y repartido la vida, y decidido y destinado a cada especie animal o vegetal un determinado planeta, y a cada hombre particular, que ciertamente en su particularidad tiene una existencia mucho más comprensiva, significativa y libre que una especie animal o vegetal, le destinaría un planeta propio para él solo. Esta disposición sería ciertamente más apropiada que la actual, en la que las vidas rivales destruyéndose mutuamente están apiladas compactamente unas sobre otras. ¡Cuánto más conveniente sería esta disposición! La muerte, esta singular y grave circunstancia de la naturaleza, una circunstancia que, debidamente valorada, te arranca toda esperanza de que haya otros seres en otros planetas, desaparecería sin discusión de la creación. Un hombre tan absoluto no moriría nunca; pero si el hombre muere sólo por medio de los hombres, sólo porque existe y vive al mismo tiempo tanto separado de los otros como en esencial relación con ellos, entonces es que la muerte está sólo allí donde hay tanto unidad como diferencia. Si el Estado ha surgido como consecuencia de la historia universal —pues el origen del Estado es el origen de la historia universal—, si el lenguaje, y consecuentemente también la razón, han nacido por el acuerdo, ¿por qué no podría ser la muerte un producto de la sociabilidad, un acuerdo de la sociedad humana misma?, ¿por qué no podría tener también su fundamento en el *Contract Social*? Incluso las plantas y los animales han encontrado la convención y el acuerdo entre ellos de que uno deje sitio al otro, de que la entrada de uno en la vida esté condicionada a la salida de otro de la vida. De este modo, y en consecuencia, una especie determinada de plantas asentada ella sola en un planeta tendría en él una esfera infinita de existencia; en esa absoluta soledad y retiro desaparecería el fundamento y la necesi-

dad de la muerte. Por medio de ese repartimiento de la vida, por medio de esa infinitización de lo particular habría vida en todos los cuerpos celestes, paz y tranquilidad en la Tierra, vida eterna en la naturaleza entera. De esta manera se remediarían simultáneamente dos inconvenientes, se matarían de un solo golpe dos pesados y molestos mosquitos. La vida sobre la Tierra te parece, pues, a ti que es demasiado pequeña y limitada para un Universo tan grande; el mundo sólo te parece ser digno de un infinito creador si hay una infinita cantidad de vida, más innumerable aún que la innúmera multitud de cuerpos celestes, más que el cúmulo de los vivos, de los que se gozan en la existencia, y de los que se alegran de ella, y por esa razón extiendes y multiplicas esta vida hasta el infinito; pero los añadidos a esta limitada vida de la Tierra, los incrementos y extensiones de la misma los transfieres tú a otros cuerpos en otros seres, como si los espacios de los cuerpos celestes estuvieran abiertos sólo para que tú depusieras en ellos, como en celdillas de panal, la dulce miel de tus fantasías. Sólo que de nuevo en esto golpeas tu cabeza contra la pura masa, te equivocas de lugar y dentro de él, y al imaginarte que haces a la Creación perfecta y completa sólo porque tú llenas aquellos espacios vacíos, arrastrado por esa máquina de vapor y niebla de tu excéntrica cabeza, crees superar una insuficiencia, una oquedad no rellenada en esta Tierra; y esta falla, que clama al cielo, esta horrible insuficiencia, que debiera ser para ti más bien piedra de escándalo que abandono del cielo, esta gran desgarradura en la Creación es el fin, la frontera, la negación de la vida misma, la muerte. En efecto, en la muerte no hay vida ninguna, la muerte es el desierto puro, el más horrible vacío de vida. Cierto que siempre un nuevo ser ocupa el lugar del ser muerto; pero cierto también que este ser, que ahora está aquí, y que un día no estará, este ser determinado no vuelve nunca, ha pasado ya por la eternidad entera, este lugar, donde este ser esta-

ba, queda por siempre vacío, el ser es *este* ser sólo una vez, el hombre es este hombre totalmente determinado sólo ahora, sólo una vez; el otro nuevo y diferente ser, que sucede al anterior, no llena el sitio, donde el primero estaba, precisamente porque es otro, de lo contrario tendría que ser absolutamente el mismo que el anterior. El mundo entero es tan poroso como una esponja, toda la Tierra agujereada como una criba, por dondequiera hay grietas, hendiduras, desgarraduras; cuantos son los muertos, tantos son los espacios vacíos y los lugares desocupados, cada muerte es una grieta y un fuerte desgarrón en la naturaleza viva. ¿Qué puede, pues, significar la oquedad y vacuidad de los cuerpos celestes, esa inocente insuficiencia espacial, que por lo mismo es sólo insuficiencia en tu imaginación, frente a la insuficiencia viva, la cualitativa insuficiencia de la vida, frente a la dolorosa negación de la vida, frente a la muerte? ¡Ay, loco de ti, que por puras insuficiencias no ves la insuficiencia, que por las imaginadas fallas no ves la falla real! Si los resultados de tus actos de imaginación tuvieran fundamento y realidad en la naturaleza, entonces la cadena de los seres vivos sería una cadena no interrumpida ni por el espacio ni por la muerte, pues los seres vivos en Saturno o en Urano no hacen buena la insuficiencia real de la Tierra. Los otros seres vivos serían o deberían ser la continuidad ininterrumpida de los seres que viven aquí, la continuidad de su vida, una continuidad inmediata, no separada, no diferenciada de aquellos e interdependiente con ellos mismos. El lugar de la muerte lo llenarían los otros seres vivos, la vida de los otros seres sería inmediatamente una con la vida de los seres terrenos, de forma que la vida de esta planta o de este animal en y por sí misma sería la cadena ininterrumpida de aquellos seres celestes. Esta planta, por ejemplo, que ahora florece, tiene, según la melancólica y tenebrosa disposición actual de la naturaleza, un término de su vida determinado; en el momento en que le llegara su fin, co-

menzaría en ella su vida en Urano o procedente de Urano, y, lo mismo que antes se desarrollaba en hojas ramas y flores, luego se desarrollaría por medio de los elevados seres de Urano; lo mismo que en una fantástica pintura de arabescos, así brotarían acaso de ramas y flores los seres celestes. Al terminar su ciclo en Urano, comenzaría en ella el período de otra estrella, y así sucesivamente hasta el infinito. Esta sería la única forma de que no hubiera en la naturaleza ninguna falla, ninguna insuficiencia de vida, el que los, en tu fantasía, habitantes de los periodos de los cuerpos celestes, separados de esta vida por el espacio, habitantes que no colman las fallas, habitantes independientes que no tienen necesidad de acallar el miedo de la muerte, fueran formas de vida y estados de los animales, las plantas y los hombres, prolongaciones y añadidos a su propia vida. Al mismo tiempo, esos períodos celestes no deberían separarse ni diferenciarse de sus otras formas de vida, pues, de lo contrario, la planta en su periodo uránico sería otra diferente que en el periodo terrestre, y con este cambio intervendría una insuficiencia de ser, una laguna que habría que colmar, una laguna que sería una deficiencia de la Creación. De esta manera, el mundo sería absolutamente perfecto, si no se produjera en él ningún cambio, pues en todo cambio transcurre algo, y por esta razón se origina con este pasar un no-ser, una carencia, y toda la vida descansa en el cambio. Así pues, no habría ninguna insuficiencia de vida en el mundo, si no hubiera ninguna vida, pues si no se da ninguna vida, tampoco encontrarás ninguna negación de la misma.

Si pues tú quieres eliminar los límites de la vida poblando los cuerpos celestes con seres vivos, colocarías, como dice el refrán, el parche al lado del agujero, y con ello no vivificarías la muerte ni colmarías su vacío. ¡Quita la muerte del mundo! Por lo tanto, mientras a través de mis oídos irrumpa en mi alma un ¡ay!, un ¡Dios mío!, un grito de muerte, me siento justificado para tener por pu-

ras obras de la imaginación aquellos suplementos y añadidos en las estrellas, y en general todas tus extensiones, repeticiones y aburridos recocidos de la vida. Ese mismo último estertor de un ternero o de un cerdo moribundos es la prueba que más significado dice, o, mejor, grita acerca del espacio vacío en la naturaleza; es un sonido que llega hasta nosotros desde la cruel profundidad de la naturaleza, un sonido que nos puede ilustrar y clarificar, por encima de las partes del Universo más alejadas, que la muerte aquí en la Tierra no sería el fin de la vida, si hubiera otra vida todavía; que la muerte no sería el fin de esta vida, si esta vida no fuera ya el fin y el límite de toda vida, y que por ello ya en esta vida estarían contenidas, desarrolladas y expresadas todas las vidas y las formas de vida posibles.

La idea de que después de la muerte se peregrina de estrella en estrella, y de que las estrellas son ya acabados y cómodos lugares de habitación de los seres vivos, es vacía, superficial y contradictoria con la naturaleza y con el espíritu, sobre todo porque encierra la grande y grave tragedia de la naturaleza en el círculo vulgar de la burguesa y económica vida del filisteo, porque convierte los profundos abismos de la naturaleza en superficiales riachuelos de pradera, en los que los individuos recogen candorosas nomeolvides, y se recobran con té o con café de la ardiente luz solar de la vida real y de la razón, y en los cuales sólo se reflejan a sí mismos. En esa idea que trastrueca toda la naturaleza en un *Palais* o *Hotel*, donde se pasea seguido de habitación en habitación, se ignora absolutamente los aspectos graves, tenebrosos y oscuros de la naturaleza. Dios no creó el mundo como consejero de finanzas o como ecónomo; de la noche de Dios viene la noche de la naturaleza. Dios se olvidó de sí mismo cuando creó el mundo; ciertamente con voluntad y conciencia, pero no desde su voluntad y su conciencia, sino desde su naturaleza, a espaldas de su conciencia, por decirlo así,

produjo la naturaleza. No como previsor padre de familia y maestro de obras, sino como poeta que se olvida de sí mismo, es como Dios proyectó la gran tragedia de la naturaleza.

Si hacemos valer los viejos principios del conocimiento, se debe observar con razón, según ellos, que, aquello que no es fundamento suficiente del conocimiento de una cosa, tampoco puede ser fundamento suficiente de su esencia ni de su existencia. Ahora bien, Dios, entendido sólo como Dios personal, sólo bajo la determinación de la personalidad, sólo como Dios antipanteísta, sólo como extremo opuesto de la sustancia, no es fundamento suficiente de conocimiento de la naturaleza, y en consecuencia tampoco es fundamento suficiente de su esencia ni de su existencia. Historia sólo la tiene lo que es ello mismo principio de sus alteraciones, lo que está en la base de todos sus cambios como unidad omnipresente y esencial, y cuyos cambios por consiguiente son cambios internos, inmanentes, determinados por ello mismo e idénticos con ello mismo. La piedra que pasa de las manos de un mendigo a las de un rey, de América a Europa y de aquí a Asia, no tiene por esa misma razón ninguna historia, pues ella misma no es el principio de estos cambios locales; y precisamente por ello, porque no es ella misma el principio de estos cambios, tampoco estos mismos son propiamente cambios, es decir, cambios cualitativos, internos, sino sólo cambios locales externos, es decir, trasposiciones. La planta en cambio tiene una historia, pues es el principio mismo de los cambios e idéntico con ellos. Por su parte, el cambio no es una superficial metamorfosis, sino una creación, una producción de formas esencialmente determinadas; en todo cambio, la cosa que cambia entra en una nueva y esencial determinación conceptual; los cambios son por lo tanto los momentos de la vida interna de una cosa misma, y todos los cambios juntos, como un todo, constituyen el ser vivo mismo de una

cosa. Lo que por lo tanto es historia o tiene historia, lo que, consecuentemente, es el principio mismo de sus cambios, eso recibe su vida no de fuera, sino de dentro, de y desde sí mismo. Historia es por lo tanto vida, y la vida historia; una vida sin historia es una vida sin vida. Una existencia externa puede darse y regalarse, pero existencia, vida interior, íntima, esencial no puede ser dada ni regalada; de lo contrario la cosa tendría que ser antes de vivir, la cosa tendría que poder ser dada a sí misma, pues solamente vive aquello cuyo ser y esencia es su vida misma; vida es unidad de esencia y ser, vida sólo la hay allí donde se da una absoluta identidad consigo mismo. Por lo tanto lo que vive tiene el fundamento y el principio de su ser en sí mismo; sólo aquello, que es en sí mismo y desde sí mismo, tiene vida. *Vida* no quiere decir otra cosa que ser *el fundamento de sí mismo*. Ser en sí, ser sí mismo es ciertamente la determinación más evidente y más incontestable de la vida. ¿Acaso puedes tú separar el ser-en-sí del ser-fuera-de-si, el ser-sí-mismo del ser-fundamento-de-si-mismo? No tener el propio fundamento en sí mismo quiere decir precisamente ser fuera de sí, no tener ni ser su esencia en sí mismo, pues el fundamento de una cosa es ciertamente su esencia, y sólo su esencia es su fundamento, pues, ¿en qué otra cosa puede radicar el fundamento de una cosa más que en su esencia? ¿Acaso aquello, que una cosa es no es por aquello por lo que es, y aquello por lo que es, acaso no es también en verdad aquello de donde y de que es? ¿Acaso la frase «este ser vive» puede tener otro sentido que el de que «es en su fundamento, y su fundamento descansa en él»? Vida sólo la hay allí donde origen y existencia son idénticos, donde el fundamento y el principio del ser es el ser mismo, donde nada sale fuera de su fundamento, sino que ello, lo que fuere, permanece en éste y éste en aquello, donde la existencia es siempre originaria, siempre en trance de empezar. El reloj, objeto mecánico muerto, es sólo reloj porque

su principio, el fundamento de su existencia, no es uno con él mismo, porque su esencia es el relojero, el hombre dotado de razón que lo inventó y no él mismo. No es el reloj un ser en sí, sino que su ser en sí está más bien fuera de él, en el espíritu, en el que, con el que y por el que fue ordenado y movido; el reloj es sólo reloj, si y en la medida en que cumpla aquello para lo que fue destinado, su esencia más inmediata es señalar las horas, pero señala las horas sólo por medio del movimiento, y este movimiento no proviene de él mismo, sino que el espíritu del inventor, por ser aquello de donde y por lo que el reloj es lo que es, es el motor del mismo, y tú, que das cuerda al reloj, eres sólo el medio externo del espíritu del inventor. No en la apariencia pero sí en la realidad, se mueven todavía ahora todos los relojes por y en el espíritu de su inventor. El reloj no es en sí y para sí, no es un sí mismo sólo porque no tiene el principio en sí mismo, sino en un inventor, de donde y por el que existe. La naturaleza se presenta ahora a los ojos del investigador absolutamente como historia; la historia no se compadece con una creación, con un resultado; una pura obra no tiene historia. La naturaleza es, como historia, el fundamento de sus cambios, vida, que es inseparable de la historia, como fundamento de sí misma; sólo puede ser comprendida y reconocida en sí y desde sí misma. De la verdad de los pensamientos que acabamos de exponer puedes convencerte tú mismo, incluso dentro de ti mismo, como individuo, como lo mediado, lo puesto y lo dependiente que eres. Tus padres te han engendrado; son, como la realidad de la especie misma en su unidad dentro del proceso del coito, el fundamento de tu ser; eres un individuo, y, por consiguiente, según el origen, eres necesariamente algo puesto; pero, en la medida en que accedes a la vida, es decir, en la medida en que te haces independiente —pues la independencia es inseparable de la vida— en esa misma medida, ahora, el fundamento de tu existencia no está ya fuera de ti, sino

que es en ti y contigo una misma cosa; ya no eres un niño, un algo puesto y dependiente —pues dependiente es sólo lo que está separado de su fundamento y al mismo tiempo atado a él—; con tu niñez, desaparece tu ser puesto y dependiente a través de otro ente de mediación; como ser vivo e independiente, tú eres algo primario, originario, algo que comienza desde sí mismo, inmediato, libre de fundamento. Claro que en tu conocimiento conservas todavía, en el santuario de la piedad filial, las reliquias de tu procedencia, y retienes la dependencia de la niñez, pero en la vida misma, en la naturaleza, se han disuelto todas las ataduras anudantes en el sentimiento orgulloso de tu originalidad, de tu independencia y de tu inmediatez. Tu verdadero origen no son ciertamente tus padres, como individuos determinados y puestos ellos mismos, sino el Hombre en estas personas determinadas, la especie; que seas independiente, hombre, sólo significa que tú accedes al sentimiento de tu inmediata originalidad, al sentimiento del fundamento y origen de todos los hombres, de su esencia, de la humanidad. Y sólo con tu independencia, cuando tu existencia desciende a su fundamento, comienza de nuevo; sólo cuando el fundamento de tu ser está en ti mismo, empieza tu vida. Sólo tiene su principio y fundamento fuera de sí aquello que es en sí, por decirlo de alguna manera, un tejido que se puede descomponer y reducir a hilos, en los que y con los que se puede colgar la textura en otra cosa y anudarla a ésta. Una textura de esta índole, descomponible en hilos, y susceptible de seguir siendo tejida y colgada en ellos, es, por ejemplo, el reloj. Pero la vida no es un tejido, es unidad infinita, indivisible consigo misma; un ser vivo es un ser infinitamente uno consigo mismo, absolutamente coherente consigo mismo. La vida es por ello inmediatez y originalidad, suplemento y fundamento de sí misma sin más. Por esta razón, si tú te imaginas que la vida es la naturaleza hecha, creada y que tiene su fundamento fuera de sí, entonces la estás

deshilvanando como una media de punto, la estás desmontando como un reloj, estás matando la vida. Ciertamente es el espíritu el fundamento de la vida, pero el espíritu sólo produce en modo espiritual, y sólo lo espiritual mismo, lo vivo; y al espíritu le corresponde todavía algo más que voluntad y conciencia; voluntad y conciencia (entendida esta palabra en su común sentido) producen sólo obras mecánicas, pero para la producción de lo vivo, incluso de las obras del verdadero arte y de la verdadera ciencia, hace falta más que voluntad e inteligente conciencia, hace falta espíritu, genio. ¿Por qué, pues, te empeñas en atribuirle a tu Dios sólo voluntad e inteligencia pero no el genio del espíritu? El genio artístico no produce con la voluntad, la inteligencia y la conciencia, sino con la totalidad de su alma, en la cual es una sola cosa con su producción, y dentro de la cual incluso todas sus obras son una sola cosa con la inteligencia, la voluntad y la conciencia. Las obras del verdadero arte no son por ello puras obras, tienen su fundamento dentro de sí mismas, y son por lo tanto obras animadas y llenas de espíritu. La naturaleza es fundamento y principio de si misma, o, lo que es igual, es por necesidad, es decir, por el alma, que es la esencia de Dios, en la cual él mismo es una sola cosa con la naturaleza. Las estrellas no deben por lo tanto tampoco ser consideradas desde una mentalidad económica y financiera, sabia para la distribución y los arreglos, ni tampoco desde un espíritu apto sólo para hacer máquinas, sino que pueden y deben ser reconocidas desde su vida misma, desde la naturaleza y desde su historia. La vida de las estrellas, como ya hemos manifestado al principio, no consiste en que en ellas mismas haya individuos, sino en que son los incunables, los monumentos históricos más primitivos de la naturaleza; son la juventud dorada, los sueños del alba de la naturaleza, en los cuales el futuro real del mundo sólo existe todavía en la fantasía, en el brillo del hechizo, el fabuloso Oriente de

los cuentos en la naturaleza, su paraíso, los primeros seres puros, todavía, por decirlo así, inocentes, y totalmente idénticos consigo mismos, seres, que todavía no se han dividido en cuerpo y alma, en una naturaleza subjetiva y sentiente, y en una naturaleza sentida y objetiva; un acto de descomposición y de adquisición de la conciencia, de constitución de miembros y de particularización, el primer acto, que en la Tierra precede a todos los demás. En el cielo, la naturaleza sólo deletrea, únicamente en la Tierra aprende a leer. En el cielo festeja la naturaleza la sagrada Navidad de Cristo; las pascuas de Resurrección y Pentecostés acontecen ya en la Tierra. La sublime y a la vez subordinada posición de las estrellas en el sistema de la naturaleza consiste precisamente en que constituyen las fronteras de toda individualidad, en que todo ser para sí, particularizante, separativo y determinante ha desaparecido y ha sido disuelto en una esencia indiferenciada e indeterminada.

El espíritu existe sin cuerpo y fuera de él, pues su existencia es el pensamiento, el conocimiento, el saber, la voluntad; pero el individuo, que no es espíritu, sino que vive sólo en la participación del mismo, no carece de cuerpo, antes bien, como ser determinado espacial y temporalmente, es por necesidad un ser corporalmente vivo o vivamente corporal, un ser que es individuo sólo en este hecho suyo de vivir corporalmente. El individuo inmortal está también convencido de esta verdad, y por ello tiene por necesario y apropiado tener también un cuerpo en la vida futura, pero, naturalmente, no ya una chamarreta casera, grosera, tosca y cotidiana, como es propio del cuerpo terreno, sino un cuerpo ideal absolutamente claro y delicado, tejido con una material de la mayor finura y ligereza. El individuo tiene también por absolutamente natural que, lo mismo que en el reino del espíritu hay siempre un grado que asciende más alto, más arriba, así también en el mundo de los cuerpos se da un progresi-

vo ascenso hacia lo más fino y perfecto. Una vez más, tampoco cabe aquí la menor duda de que esta ilusión de un cuerpo destilado y sublimado hasta la infinita finura no representa en absoluto ningún obstáculo más que la razón misma, y no se duda tampoco de que, cuando no se reconoce ninguna frontera, es decir, ninguna razón, se puede ciertamente, sin ninguna clase de impedimento, imaginar un cuerpo que consista puramente en luz o en perfume de rosa y fulgor de lirio, o simplemente en espíritu, en imaginación, o en una hermosa sonata de Mozart. Sólo que la molesta razón, que, por tener ella misma límites y contornos, muestra por doquiera fronteras, fines, metas, medida y ley, esa limitada razón apunta también aquí a fronteras que no se pueden rebasar. El último cuerpo en la serie de los cuerpos es el cuerpo humano, y éste es él mismo ya un cuerpo espiritual, celestial, etéreo. Un cuerpo espiritual y celeste no es precisamente más que un cuerpo vivo y animado totalmente atravesado, trabajado y habitado por un alma. Un cuerpo sin espíritu, terreno, sometido a la gravedad, es tierra, agua, piedra; pero, ya en la planta, comienza el cuerpo terreno a tender hacia lo ultraterreno, ya en ella el cuerpo es elevado hacia el cielo, y la naturaleza sufre una resurrección y transfiguración de los cuerpos, que, abriéndose paso a través de la larga serie de grados de las diferentes formas animales, alcanza su perfección en la figura humana, que a través de todo expande el brillo y esplendor no ya de un alma inmediatamente idéntica con su forma, sino de un alma liberada y desvinculada de toda materia, puramente ideal, que es en sí misma y que se determina por sí misma, esto es, que quiere y piensa, es decir, de un espíritu, y que por esta misma razón es la última forma y la verdaderamente hermosa; la forma hermosa es la última figura sensible; pues una forma hermosa es únicamente la forma hecha transparente e impregnada por un espíritu, inundada de luz por un espíritu al que refleja, y una figura tal es tam-

bién la más elevada y última forma de toda corporalidad. Hermoso sólo es algo en el punto de su fugacidad. El carácter pasajero es inseparable de la hermosura; aquél no es una consecuencia de ésta, sino que la fugacidad es más bien el fundamento de la hermosura; la fugacidad no les sobreviene a las cosas desde fuera ni se les cuela por detrás de rondón; sólo en el desaparecer, en el pasar, es lo sensible hermoso; sólo en la urgencia del momento pasajero, sólo en el último extremo de su existencia, en la frontera de su vida, se inflama un ser en el cromático esplendor de la belleza; sólo donde el nacimiento empuja al fin, donde los duros extremos del ser y el no ser se entrechocan, surge la chispa luminosa de la belleza. Del mismo modo que el ser no tiene atractivo, espíritu, sentido ni significación en el permanecer, sino en el pasar, así también no dentro ni en medio de su ser es algo bello, sino sólo cuando el ser hace con el no ser frontera, en el último extremo donde su ser es todavía apariencia, cuando sólo por ello experimenta la significación de su ser, cuando, por decirlo así, sólo le queda como la mirada retrospectiva y el recuerdo, sólo en ese recuerdo, en esa reflexión y reflejo se torna el ser belleza; lo mismo que la planta, por ejemplo, no es hermosa en sus raíces, sus hojas o en sus ramas duraderas, sino en su flor, el extremo más fugaz de su existencia. Lo bello es lo sensible en su tránsito a lo espiritual; pero sólo en el pasar transita lo sensible al espíritu; por lo tanto, lo sensible es sólo hermoso cuando deja de ser sensible, cuando desaparece; no después de desaparecer, cuando solamente hay la pura nada de lo sensible, la pura negación de lo mismo, lo no- o suprasensible, el espíritu, ni tampoco antes de desaparecer, cuando sólo está lo sensible y cuando sólo consiste en lo sensible, sino exclusivamente en el momento de desaparecer. La figura humana es pues sólo por eso bella, porque es la última, porque es el punto más extremo de toda individualidad y corporeidad sensible, porque aquí la na-

turaleza se despide de sí misma y desaparece en el espíritu. Contempla además el cuerpo vivo como vivo, como orgánico, compáralo con la piedra, el agua, la tierra, o simplemente con un objeto mecánico, o con tu representación de lo corporal y lo material. ¿Es acaso también el cuerpo vivo y orgánico un montaje, un montaje de diferentes piezas separadas que se juntan? Del mismo modo que no puedes descomponer la luz, ni puede dividirse el alma, tampoco puedes dividir el cuerpo orgánico. Es sólo orgánico por vivo, y, como vivo, es una unidad indivisible, una totalidad absoluta, inseparable. Si lo divides, ha dejado de ser orgánico, vivo; cuando lo divides, muere, deja de ser, y precisamente porque muere al ser dividido, prueba él con ello su unidad indivisible; si fuera divisible, tendría que vivir todavía después de ser dividido. Con la división desaparece todo lo incondicionadamente indiviso, y precisamente este incondicional no ser, esta muerte indivisa es por ello el testimonio más evidente de la indisoluble e incondicionada unidad del cuerpo orgánico, vivo. Tú insistes: cuerpo es lo que es divisible, aquello cuyas partes están separadas unas de otras. Sólo que las partes del cuerpo orgánico no son partes, sino miembros, no están separadas unas de otras, sino conjuntadas unas con otras; sólo son separables externamente, pero, según su finalidad, según su esencia, que precisamente es el alma, son una sola cosa, pues todas ellas juntas producen una única finalidad, una actividad, un sentimiento, cosas todas que constituyen la vida. Y por esta conversión de las partes en miembros, en una finalidad, por esta unidad indivisiblemente simple, esencialmente suprasensible, es precisamente el cuerpo orgánico y vivo, como orgánico, un cuerpo incorporal, una materia inmaterial, un sensible no-sensible, y si vas de la consideración de lo groseramente material, de lo mecánico a la contemplación del cuerpo orgánico, tienes que reconocer que es un cuerpo transfigurado, espiritual, suprasensible. También la natu-

raleza tiene su cielo; y este cielo, en el que el cuerpo resucita y se transfigura, es la vida, el alma. La resurrección y transfiguración del cuerpo hay que buscarla, por lo tanto en la naturaleza misma, y no fuera ni detrás de ella. Aunque tus ideas sobre vida, cuerpo y alma son tan insípidas, tan pueriles y alocadas que sería repugnante y prolijo iluminar tus flaquezas y las de tu manera de pensar sobre estos objetos en cualquier aspecto, sin embargo, a título de observaciones, pueden discutirse al menos algunas consideraciones, cuya discusión puede contribuir a la clarificación de tus simplezas. El cuerpo humano fue caracterizado como materia inmaterial, como indivisible, como no sometido a la gravedad. Es totalmente correcto que el cuerpo humano es también materia, que el brazo no está donde está el cerebro, y que el cerebro no está donde está el corazón, etc., y que por consiguiente es un algo múltiple de partes diferenciadas; es también verdad que la caracterización esencial de la materia es la interexterioridad* de sus partes, y que por consiguiente el cuerpo orgánico, en la medida en que cae bajo la caracterización de la interexterioridad, es también materia. Pero, ¿es también esta interexterioridad de las partes una característica esencial, una característica ajustada, definidora del cuerpo orgánico? Si tú, acerca del cuerpo orgánico, no conoces ni sabes decir más que que es materia, que es cuerpo, con partes interexteriores entre sí, es que no dices *nada* en absoluto, y que no sabes absolutamente *nada* del cuerpo orgánico; conviertes a la nada en determinación del cuerpo orgánico, si haces de la materia su determinación, pero no un algo determinado y determinante. Indudable-

* Creemos traducir correctamente con el término *interexterioridad* el firo alemán *aussereinander sein* del texto, para significar la relación externa (sin plan vinculante) de las partes de la materia no orgánica, y con el de *interinterioridad* (*vid.* pág. sig.) el giro *Ineinander sein*, para significar la relación interna de las partes de los cuerpos orgánicos, vinculados por el plan estructural conjunto de las mismas. [*N. del T.*]

mente, la interexterioridad es una caracterización del organismo, pero sólo una caracterización *sensible*, no esencial, una caracterización sólo superficial, pero no determinante, una caracterización sólo externa, no interna, una caracterización del organismo que no pone en él un algo real, sino que representa solamente una caracterización de *nulo valor*. Una caracterización interna es sólo aquella que representa para ti el fundamento del conocimiento de la cosa, pero, ¿acaso conoces algo del cuerpo orgánico, cuando dices de él que es materia? Antes bien, cuando dices que el cuerpo orgánico es materia, cuando lo subsumes en la materia, conviertes en caracterización suya el abstracto vacío, la banal representación de una pura materia que no existe en ningún lugar de la naturaleza, y lo abstraes de todo aquello por lo que y en lo que es un cuerpo orgánico. ¿No es todo en él miembro y finalidad, todo determinado para un fin, que es precisamente la vida? ¿No es la determinación esencial de este cuerpo esta interinterioridad, esta general unidad de fines, en la que todo es uno, esta absoluta penetrabilidad, transparencia, en la que lo uno no eclipsa a lo otro, y en la que nada es impenetrable para lo otro, sino que más bien un mismo fin lo penetra todo?, ¿no es pues la inmaterialidad la interna determinación de este cuerpo? El animal se diferencia de las plantas, y más aún de otras cosas y criaturas, por la función de comer y beber; el hombre también bebe y come; ¿es entonces comer y beber una definición característicamente esencial del ser humano? ¿Puede ser una definición del hombre la de «el hombre es un ser que come y bebe»? El grado de simpleza de esta definición es el que tú mismo muestras cuando subsumes tu cuerpo bajo tu idea de la pura corporeidad y materialidad, cuando lo encuadras solamente en la definición de un cuerpo, es decir, de una materia, y no conviertes a la *incorporeidad* misma en la definición de este cuerpo. Tu única idea, tu único conocimiento de la vida, esto es, del cuerpo orgáni-

co, consiste por lo tanto en que reconoces y confiesas que no tienes ningún conocimiento, ninguna idea de él; tu más alto conocimiento ciertamente acontece cuando llegas al reconocimiento de tu carencia de ideas, y de esta manera, también para ti mismo, y en relación a tu modo de pensamiento, te has levantado al más elevado y verdadero conocimiento del cuerpo humano, cuando lo conoces como incognoscible, y lo comprendes como incomprensible, pues con ello reconoces que él, el cuerpo, es la real negación de tus representaciones de materia y alma, a las que por cierto, al mismo tiempo y en contradicción contigo mismo, las consideras como ideas irrenunciables y absolutas; reconoces asimismo que estas ideas ya no se ajustan ni concuerdan con el cuerpo, que, referidas a éste, se convierten en vergüenza y en nada, en fin, que lo real no se deja captar en tus representaciones imaginarias de una pura y desnuda materia, y de una pura y desnuda alma. Lo dicho sobre la materia es igualmente referible a la gravedad en su relación con el cuerpo. ¿Es acaso la gravedad una caracterización que defina y caracterice al cuerpo orgánico como orgánico? ¿Acaso caracterizas al cuerpo orgánico, al decir que pesa tantos o cuantos kilos? Los médicos conocen la vida sólo después de la vida, en la muerte, no la vida en la vida, conocen al cuerpo orgánico, no como orgánico, sino como inorgánico, es decir, como muerto; por lo tanto en la disolución, en la pérdida de la unidad, que es la única característica esencial de la vida, en la muerte, aparece como algo, como caracterización, aquello que en la vida misma no es nada. ¿Queda, por ejemplo, *definido* el cerebro por el hecho de que se diga que pesa de un kilo a kilo y medio? ¿Se dice algo con esto o no se dice nada? Sin duda caracteriza al metal, por ejemplo, la pesantez y ponderabilidad, como a la luz la imponderabilidad, pero el cuerpo orgánico está tanto por encima de la caracterización de la ponderabilidad, como por encima de su caracterización opuesta, la imponderabili-

dad, es decir, que la caracterización de la ponderabilidad puede competerle *en su superficie*, pero no *en su interior*, no le define ni le caracteriza, como, por ejemplo, corresponde esencialmente a la definición del metal su peso específico. Una definición interna del metal es su pesantez, su carácter de grave, por eso no puede cambiar de sitio; pero el cuerpo orgánico, en tanto que cuerpo orgánico tiene en sí mismo el principio del movimiento libre, puede cambiar el lugar, no está adscrito a ningún lugar determinado, es decir, que precisamente en él el peso es una caracterización neutralizada, subordinada, y no esencial, en la medida en que, por ella, no es lo que es, a saber, un cuerpo orgánico. Naturalmente, el cuerpo vivo, como todo lo que se mueve en el espacio, supera, con la sola mediación del tiempo, los límites espaciales; sólo en el tiempo transita él de un lugar a otro. Tú no estás en un lugar lejano al mismo tiempo que tu deseo y tu imaginación, y en estas circunstancias, sin duda, la gravedad del cuerpo es una pesada atadura para tu deseo y tu imaginación, y por esa razón, puesto que tú por doquiera conviertes tus deseos y los productos de tu imaginación en la medida de lo que es y de lo que debe ser, puedes tomar este contraste entre lo real y tu deseo como fundamento de que tiene forzosamente que existir y ha de existir un cuerpo que se acomode a tus deseos. Pero yo no soy capaz de ver cómo y por qué sólo con la muerte del cuerpo orgánico y racional puedes tú esperar la existencia del deseado y execrado cuerpo; aquel cuerpo, que al mismo tiempo que tu deseo está en el lugar de tu deseo, es un cuerpo idéntico con tu deseo, y por lo tanto un cuerpo que es él mismo deseo; la existencia de este cuerpo no significa naturaleza, razón, realidad, sino que es ella misma deseo e imaginación; si fuera real o pudiera llegar a ser real alguna vez, si entrara en la relación conjunta de un mundo futuro real, entonces sería precisamente la realidad y efectividad del mismo cuerpo un impedimento, un límite de tu deseo; como

cuerpo real se contradiría, por ser sólo deseado; dejaría de ser sentimental, como el suspiro, ligero, como la imaginación, dejaría de ser etéreo y vaporoso. Aquel no cuerpo real, sino suspiro y deseo de un cuerpo, debe, le está permitido y puede ser solamente deseo e imaginación; por lo tanto, ¿por qué empleas chirigotas semejantes, hasta el extremo de fechar la existencia del mismo sólo después de la muerte del cuerpo orgánico?

Y lo mismo que se dijo de la ponderabilidad y de la materia, así se puede decir también de la divisibilidad. El cuerpo humano puede ser totalmente mutilado, se le pueden arrancar miembros, brazos, piernas, etc., pero, cuando un miembro no está donde debiera estar, ¿no es esta carencia una falta, una manquedad? Ahora bien, una falta, una manquedad son un no-ser, que no tiene por qué ser; falta porque no debe faltar, o dicho de otro modo, solamente lo que no debiera faltar, es, cuando falta, una falta. Falta porque está esencialmente unido a aquello a lo que falta, porque pertenece esencialmente a ello; y precisamente porque le corresponde esencialmente, la unidad de lo que falta con aquello a lo que le falta, sólo debiera ser, sólo es el patrón para el ser y la verdad; de esta manera, lo que se va no debiera irse, y una falta radica precisamente en esta contradicción del ser y del deber no ser. Falta no la hay por lo tanto en un pura privación, en una pura carencia, sino allí donde aquello que se quita está en conexión esencial o es idéntico esencialmente con aquello a lo que se quita, es decir, allí donde la falta significa que se quita algo en la verdadera naturaleza y en el ser interno de aquello en lo que la falta se da. Falta y carencia presuponen pues lo completo y perfecto. Si a tu cuerpo le faltan los ojos, ¿por qué otra cosa es ello una falta, sino porque la falta que se da en este cuerpo tuyo, en el propio cuerpo orgánico que es la esencia y la naturaleza de este cuerpo tuyo, *no es*, no tiene esencia primitiva? El cuerpo orgánico mismo es absolutamente perfecto y sin caren-

cias, infinito, no un cuerpo particular, por encima del cual habría todavía una serie infinita de cuerpos posibles hasta que la idea de cuerpo estuviera plenamente configurada; es el modelo ideal más alto y real, la idea real absoluta de toda corporeidad, y por ello, como un cuerpo que, idea y modelo él mismo, es la idea verdadera de cuerpo en su existencia, cuerpo espiritual, y sólo porque él mismo es un cuerpo absolutamente sin carencia, inmortal y divino, es este cuerpo tuyo, determinado y particular, el cuerpo orgánico en la particularidad determinada de su existencia, como diferente del cuerpo orgánico en su especie y esencia, un cuerpo que, en esa diferencia, es mortal, menesteroso y finito. El cuerpo orgánico mismo es el género, la esencia de este cuerpo tuyo determinado y particular por existente; pero la esencia, el género no son ningún abstracto; la esencia existe, tiene existencia, pero la existencia de la esencia no es la esencia en su particularidad, sino en su totalidad, no esta particular manifestación, sino todas las manifestaciones particulares juntas y a la vez, todo lo particular como un todo inseparable. ¿Por qué es la falta del ojo en ti una falta?, porque hay en los otros lo que no hay en ti. Si juntas todas las particularidades, si integras y compensas lo que no hay en uno con lo que hay en otro, encontrarás que todas las diferentes manifestaciones juntas constituyen la existencia adecuada, pura y plena de la esencia misma; encontrarás que, en consecuencia, el cuerpo orgánico mismo, que, con relación a ese cuerpo tuyo particular es el género y la esencia, no es algo abstracto, sino la verdadera sustancia, que tiene realidad; verás que la realidad misma es la pura y cumplida esencia; que en ella no hay carencia ni falta, pues la existencia de lo particular es ciertamente existencia particular, pero la existencia de la esencia es la realidad misma, ya que la realidad misma no es existencia particular para si, sino toda la existencia junta, todo, en la medida que es uno, la unidad de todas las manifestacio-

nes que se compensan y se integran oponiéndose; y, al ser por consiguiente la realidad todas las manifestaciones fenoménicas en unidad, no hay ninguna falta ni carencia en ella, pues en la unidad que aglutina todo lo particular, precisamente por ello, desaparecen todas las negatividades, todas las particularidades, toda carencia y toda falta. En cualquier dolor tuyo, festeja el género el triunfo de su exclusiva realidad; las dolorosas lamentaciones del enfermo y los últimos suspiros del moribundo, con los que se aleja de la existencia, son los cantos de victoria del género, con los que festeja su realidad y vencedor dominio sobre las manifestaciones singulares. En tus dolores y suspiros hay más filosofía y razón que en toda tu inteligencia; en efecto, tú filosofas solamente cuando suspiras y gritas de dolor; los únicos sonidos de verdad que salen de ti son los tonos del dolor, pues la esencia, el género, lo común absolutamente perfecto, cuya realidad tú niegas en tu inteligencia, la afirmas y confirmas en tus dolores; éstos y tus suspiros son los únicos argumentos ontológicos que tú das de la existencia de un Dios. De todos los tiempos, los únicos auditorios de filosofía que existen son los hospitales y lazaretos. Y dime ahora, ¿por qué hay en ti una carencia cuando te falta un ojo?, ¿por qué experimentas dolor, cuando se te arranca? Sencillamente por esto, porque el género absolutamente cumplido, la esencia, eso solo es la realidad verdadera; porque la existencia de la falta en ti, ese algo para ti, no es ninguna realidad, no es nada en tu sustancia real; porque lo que hay en ti, que no debiera haber, no es nada en la realidad y en la verdad mismas, y tú sientes dolor, cuando te es arrancado un ojo, porque sientes que el ojo que es arrancado, no se le puede arrancar a tu sustancia; porque sientes, al mismo tiempo y de una vez, el límite y lo absoluto, el no ser y el ser, es decir, porque en el sentimiento de la carencia determinada, tienes al mismo tiempo el sentimiento de la nulidad de tu ser único para si mismo, y simultáneamente tam-

bién el sentimiento del exclusivo dominio y de la exclusiva realidad de la sustancia perfecta en sí misma. ¿Por qué te mueres, cuando no se te arranca nada particular de tu cuerpo, sino que él mismo se descompone? Porque el cuerpo orgánico es él mismo indivisiblemente, absolutamente, infinitamente uno; porque él mismo es la especie, la sustancia, lo verdaderamente real; cuando se separan las partes de tu cuerpo mismo, precisamente con el hecho de que a esta división le siga inmediatamente tu fin, la indivisibilidad del cuerpo orgánico, la única que es real, nos ofrece un argumento de su existencia y de su realidad; un *crimen laesae Majestatis*, como es el de separar la cabeza del tronco, arrastra inevitablemente consigo la muerte. No es sin duda el tajo de la espada, que separa esta cabeza del tronco, el fundamento, la causa de la muerte de este ser vivo; sólo es la apariencia, el medio externo, la ocasión, la circunstancia. El género, la sustancia de este cuerpo, es el único fundamento de la muerte. Sustancia indivisible es aquello que termina al ser dividido; la verdadera negación, que aparece en forma de muerte, el verdadero fin de este cuerpo singular, al ser dividido, es la sustancia indivisible, ella es lo único real subsistente; la partición de este cuerpo singular es por ello su no ser, su muerte, no puede seguir subsistiendo en ella. La división se niega en la sustancia indivisible, irrealmente —pues la sustancia es, en efecto, la negación de la divisibilidad y del ser dividido— la división es la negación de la indivisibilidad; ahora bien, la sustancia no puede topar ni tocar con ninguna negación; la división es por ello una negación que se niega a sí misma; la negación y la aniquilación rebotan por decirlo así en la sustancia, vuelven sobre sí mismas; la negación de lo único real es autonegación; la división y la muerte, el no ser, son por ello simultáneas, idénticas, así como la división, en su ser inseparable de la muerte, representa la afirmación y confirmación formal de la sustancia autocrática. Exactamente lo mis-

mo que tú necesitas tu más allá para calafatear con él las grietas y rajaduras en los canalones de madera del tejado de tu capitolio, en los canalones de tus ideas y conocimientos, en los que dejas filtrar los reconfortantes y vivificadores aguaceros que del cielo a la Tierra manan, y solamente reúnes las partes de tierra, barro y fango que llevan naturalmente también consigo; lo mismo que tú sólo inventas tu más allá para taponar con él los poros, los huecos y vacíos intersticios de tu cabeza muerta, vacía de espíritu y sustancia, del mismo modo, tu imaginado cuerpo futuro del más allá, que debiera ser superior y más espiritual que el orgánico, no es más que viento y bruma vana, con los que rellenas los vacíos pellejos y (perdóneseme la palabra) las vejigas de cerdo de tus porosas y deficientes ideas de los objetos más sublimes y santos, y del cuerpo y la vida reales y orgánicos. El sublimado cuerpo del más allá no es otra cosa que este cuerpo real de aquí, en la medida en que tú le desconoces en absoluto; el cuerpo orgánico real, según es en su verdad y realidad, está por encima y fuera de las ideas que tú tienes de él, y, aunque en ciertos puntos y lugares percibes la falta de veracidad de las mismas, sin embargo, en el fundamento y en el principio, las tienes por las correctas, y tu cuerpo del más allá es en consecuencia solamente el real, tal como es en su realidad por ti ignorada, y por consiguiente de hecho el cuerpo presente desconocido e incomprendido; con una visión fantástica de ultratumba, pero sólo soñada, tú condenas el cuerpo real y tratas de complementar por la imaginación tu falta de conocimiento. La imaginación crea, independiza en imágenes, corporaliza; sobre la blanda almohada de la imaginación hace sus siestas la inteligencia, y, en este bienaventurado estado, se concretan y corporalizan los propios agujeros y lagunas de su conocimiento en las formas independientes del más allá. Los poros y faltas en su conocimiento son, precisamente porque no hay nada en ellos, los únicos puntos luminosos

que hay en él; en la dulce hora de su siesta fluyen en él los numerosos puntos esparcidos en un sólo resplandor, se condensan en un brillo, la condensación presiona sobre su corazón, la inteligencia despierta, se asusta, la visión se convierte en realidad, los múltiples puntos luminosos que centellean juntos en un solo resplandor conforman el cielo estelar del lejano más allá. El más allá existe en los vacíos intersticios de tu cabeza; la cosa comienza precisamente donde a ti te salen los pensamientos. Y la génesis de este tu más allá está claro como el día: tu vida, tu forma de desear y de actuar, tus ideas y representaciones del mundo y de las cosas tienen su fundamento y comienzo en principios del pensamiento nunca puestos en duda por ti, o, mejor y de manera más precisa, en un principio de pensamiento absolutamente válido para ti y sobre el que nunca has reflexionado; el principio de pensamiento verdadero y real no es en ningún sitio un pensamiento determinado, un principio expresamente determinado o expresable en un único pensamiento, sino la *forma* misma *de pensar*; todo pensar comienza en el ser y del ser, y este ser, del que nace el pensar, es precisamente el modo y la manera del pensar; el ser esencial de un individuo es por ello también la forma de su pensar, pues de ésta depende y se hacen determinadas sus formas de sentir, de valorar y de actuar, el resto de su ser en general, pues, como el pensamiento se representa el mundo, asi es también éste para aquél, y como el mundo sea y lo que sea para el pensamiento, así y eso es el pensamiento mismo. La forma concreta y precisa de tu pensamiento, nunca aquella forma de pensar que ha pasado la prueba de fuego de la duda escéptica y de la negación, es por consiguiente para ti el principio fundamental y absoluto, tanto de tu ser como de tus representaciones, ideas y pensamientos. Pero en las consecuencias de este principio, en el uso del mismo, en la determinación de los objetos por él y según él, es decir, en tus ideas, representaciones y conocimientos, empieza a

hacerse en ti una tenue luz sobre la conciencia de la falta, sobre la conciencia de los límites de ellos mismos, y, con ello, del principio mismo. Pero, como los límites y carencias de tu principio se te hacen objetivos sólo dentro de las consecuencias, sólo en las representaciones concretas, y no en el comienzo, no en lo interno y externo del principio mismo, y como, por la misma razón, el mundo que te representas vale para ti como el propiamente verdadero, al ser la forma determinada de tu pensamiento, de tu capacidad de representar, incluso la razón, sin ninguna duda, tu ser esencial mismo, por ese motivo, conviertes las carencias de tu conocimiento en carencias del mundo, y como a ti te falta el espíritu, el valor, la seria y libre voluntad de renunciar al principio fundamental de tu pensar y de tu ser, en vez de ir a la conciencia naturalmente aniquiladora de la nada y de las limitaciones de tu forma de pensar y de conocer, sobrepasas los supuestos límites del mundo representado tenido por ti como real, y ya tienes ahí al más allá en su pleno esplendor y magnificencia. La frontera entre tu representación del mundo y el mundo mismo verdadero y real, eso y no otra cosa es tu más allá; es el verdadero y real conocimiento de la realidad, que está para ti más allá, más lejos y por encima de tu manera de pensar. Allí donde tú terminas de pensar, es donde empieza el pensamiento, allí donde tú declaras incognoscible un objeto, es donde empieza a convertirse en objeto del pensar y del saber, donde está tú más allá, allí empieza el mundo real; pues, lo que piensas como tu más allá y denominas más allá, está totalmente cercano a ti, es en ti una sola cosa con el resultado de tu representación y de tu imaginación; y lo que te está infinitamente lejano, el verdadero más allá para ti es sólo la naturaleza real, el mundo real, el cuerpo real, etc., donde por consiguiente empieza el mundo mejor y termina tu mundo supuestamente representado como real, allí y sólo allí empieza; resumiendo, pues, todas estas causas y circunstancias, don-

de te surgen las ideas de un más allá, allí *te* empiezan a desaparecer *tus* ideas del mundo real y el mundo real mismo, según te parece a ti, y según existe en tu idea, y por esa razón pones ese otro segundo mundo, pero este segundo mundo es solamente el primer mundo real, según es más allá y por encima de tu forma de verlo. El distinguido e inmortal individuo se preocupa de en qué y cómo concierna a su cuerpo futuro la vida y la muerte, pero no se preocupa lo más mínimo de si en general es posible que una determinada persona pueda seguir siendo la misma que es, cuando abandona su cuerpo determinado, más bien ese individuo considera muy propio de su dignidad informarse de si el alma puede salir de su cuerpo, y de si en la muerte sale realmente de él. Tiene mejor a bien el presuponer como indudablemente verdadero que, lo mismo que el pájaro en la jaula o el agua en el recipiente, así está encerrada el alma en el cuerpo; que éste es como la morada, la cárcel de aquélla; y que, quizá, en la muerte el alma salga del cuerpo subiendo como el humo por la chimenea. Sólo que el alma ni está encerrada en el cuerpo, ni puede ser excluida de él, no está ni dentro ni fuera de él, y en consecuencia no puede salir de él, pues, en ambos casos, si pudiera estar dentro del cuerpo o fuera de él, sería una cosa encerrada en espacialidad y corporalidad autodeterminadas, sería ella misma algo corporal determinado, pues sólo algo que sea ello mismo cuerpo puede estar dentro o fuera de un cuerpo. La no corporalidad es solamente la extracorporalidad del alma. Precisamente por esto el alma está solamente en el cuerpo de manera no espacial, de modo no sensible, sino de forma espiritual y esencial, está en el cuerpo de la misma forma que el pintor está en su pincel, como el músico en su instrumento. El alma por lo tanto también, aunque incorporal, es, sin su cuerpo, tan poco alma, como el señor es señor sin su siervo, o el fin es fin sin medios, o el artista artista sin instrumento, pues el cuerpo es el instrumento del alma. Por

lo mismo no hay tampoco para el alma ningún límite o frontera, como tampoco para el pintor, caso de que por casualidad no sea precisamente él mismo un pincel, es su pincel límite ninguno; límite sería sólo el pincel para el pintor, si por acaso quisiera tocar el piano o la flauta o trabajar la piedra con él. El órgano tiene en la actividad de la que es órgano su destino y esencia, es tan sólo la forma de realización externa de la actividad, que, adecuada y conforme a ella, no representa ninguna limitación ni impedimento para ella. Si fuera de tus ideas sobre el alma y la vida y en oposición a ellas, hubiera que expresar la verdad misma en la forma de contradicción más tajante y aguda —y en la contradicción de la mentira se expresa siempre la verdad misma sólo en la forma de oposición, lo mismo que la virtud misma acostumbra a expresarse sólo como furia contra el mal—, en ese caso, habría que entender la relación del alma con el cuerpo de la siguiente manera: el alma se comporta con el cuerpo como el fuego con la materia; el cuerpo es la mecha y la cera, el alimento del alma; donde no hay materia, no hay fuego, y, en esa medida, se puede decir que el fuego depende de su materia, que está por necesidad atado a ella; la materia es su instrumento, pero en la medida en que el fuego destruye y consume la materia, es aquél señor de ésta, su dominador. Al igual que la materia, que el fuego destruye, es una materia con las propiedades de arder o ser quemada, y el fuego, la capacidad de hacer arder, es sólo la realización de la combustibilidad, que está contenida en la materia misma, y no adviene a la materia nada que al mismo tiempo no salga de ella misma, del mismo modo no es el cuerpo exterior al alma, ni ésta a aquél, el alma no viene de ninguna parte, sino que sólo va del cuerpo al cuerpo, pues éste no es pura materia ni elemento mondo; lo mismo que la materia que arde es combustible, también el cuerpo en sí mismo, en sí y por si mismo, es animable, susceptible de comportarse de forma animada; la

animabilidad y la susceptibilidad de comportamiento animado es su característica interna, idéntica con él mismo; el alma es la realización o la existencia real de esta interna animabilidad; en el alma sólo aflora y adviene a la existencia lo que el cuerpo mismo es por dentro y por fuera. Pero igual que el fuego mismo termina, cuando ya no queda ninguna materia combustible, así también el alma *determinada*, en el modo y medida en que es el alma determinada y particular de este cuerpo determinado y particular, termina al mismo tiempo que su cuerpo determinado. De hecho sólo muere la determinación, y, siendo determinada, al mismo tiempo es libre y diferente de sí como determinada, y, en esta su libertad de la determinación, idéntica consigo misma, y en este sentido, como puede de suyo entenderse, es inmortal. Mortal es lo que está comprendido en un género y tiene a ese género, pero no a sí mismo, como sustancia y como idea suya. Pero el alma no está subordinada a ningún género, como lo está el individuo; ella es por lo tanto, como idea y sustancia de si misma, infinita, y, consecuentemente, como de suyo se deduce, inmortal. Ahora bien, el alma, en la medida en que constituye una sola cosa con la existencia singular de un individuo, y en la medida en que por consiguiente es diferente de sí misma, en cuanto sustancia idéntica consigo misma, es mortal. El alma, como espíritu, conciencia, razón, es en toda su variedad y pluralidad de aspectos, igual a sí misma, sustancia absolutamente idéntica consigo. Así pues, según la idea estrictamente verdadera, no se puede decir «el alma particular», ni hablar de «las almas» en *plural*, pues la particularidad es inseparable de la sensibilidad, de la corporalidad y de la espacialidad. Sólo lo sensible tiene un *plural*, sólo lo que es sensible según la existencia, y suprasensible según la esencia, sólo lo que está sometido a un género, es plural, múltiple, variado, particular; la pluralidad es inseparable de la particularidad, y de ésta la existencia sensible. Por consiguiente, no

conoces el alma, si sólo conoces almas; un alma singular sólo la conoces tal como se la representa en figura y color el famoso *Orbis pictus* (el mundo pintado), pues al alma singular se la puede sentir, pintar, coger; no es más que el individuo existente, el hombre singular mismo, tal como existe con su pelo y su piel. Pero precisamente el alma, al no ser ya alma, sino hombre singular, sensiblemente existente, o el alma en su determinación, en la medida en que es determinada, ese alma muere. Si el alma, por decirlo así, ha consumido su cuerpo, si ya no tiene en él más alimento, si está el cuerpo gastado y apurado por el uso continuado, si el alma no tiene ya materia que constituya el objeto que replique a sus propuestas, objeto donde ella se demuestre como activa, y por cuya eliminación, consunción y subyugamiento ella es aquella que es, alma, entonces acontece la muerte. El cuerpo es la réplica y el objeto del alma; sólo es alma en la ininterrumpida superación y eliminación de esta su contrarréplica; la inmaterialidad no es ningún predicado muerto, fijo y quieto que esté prendido en el alma, lo mismo que una propiedad es inherente a una cosa; el alma es sólo inmaterial como negativa y destructiva de la materia. Si se le ha sorbido al cuerpo toda materia y fuerza (y precisamente el cuerpo singular es, propiamente hablando, como singular, un instrumento finito, consumible y que se vuelve inútil) de manera que ya no pueda ser réplica o respuesta, en ese momento, el alma singular determinada, desaparece junto con su cuerpo. El alma no es ningún objeto, ninguna cosa muerta, ningún ser quieto y fijo que esté asentado en el cuerpo como la ostra; es pura vida, pura actividad, fuego sagrado, suprasensible, nunca es una cosa terminada y completa, un producto; no conviene a su esencia ningún ser pasado, nunca *es, sólo deviene*, es eterno surgimiento, permanece eternamente en su comienzo; sólo en lo finito hay comienzo, medio y fin, pero el alma es un comienzo que permanece en sí, eternamente joven y nuevo. Pero

esta pura actividad que es el alma, por ser determinada, en el modo y medida en que es idéntica con el cuerpo singular determinado, es decir, en la medida en que es *individuo*, termina a la vez que el cuerpo.

La mayoría de aquellos que creen en una inmortalidad individual, aunque hablan de un cuerpo en una vida futura, diferenciando de esta manera cuerpo y alma, sin embargo, si se aúna conjuntamente la totalidad de sus ideas y puntos de vista, parecen representarse el alma como algo de carácter corporal, como algo finamente material en una determinada forma y figura. Lo mismo que aquel Padre de la Iglesia que sostenía que el alma era un cuerpo de forma y característica propias, sutil, de color esplendente, y de figura absolutamente humana, parecen esos creyentes no saber representarse el alma más que como el hombre interior, es decir, el individuo invisible, la imagen reflejada en el espejo, la reflexión de su individualidad en sí mismos. Algo tan vaporoso, instilado en una figura, algo tan delicadamente azulceleste y esplendente, o al menos tan de la forma de los espectros y los duendes, ¡imagínense ustedes!, tiene que ser seguramente el alma. Porque, si no fuera así, ¿cómo podrían creer en su propia inmortalidad, no reconocer a la muerte como muerte real, decir que el alma sale de su cuerpo, y hablar de una separación formal, es decir, espacial y sensible del alma con relación al cuerpo?, ¿cómo podrían, cuando se les prueba que un día dejarán de existir, sacar de ello la conclusión de que por consiguiente, tras la muerte, pasamos al alma del mundo o materia originaria, y nuestra alma se disuelve en el espíritu universal? ¡Esta es la forma en que ensucian la sagrada y limpia esencia del alma con sus pringosas ideas y su asquerosa forma de pensar, pillados como están en un egoísmo más que animal, que no les permite llegar a la visión de la más pura de todas las esencias! De esta manera, una esencia, eternamente móvil y viva de fluido de fuego, se petrifica en la envarada imagen de la indivi-

dualidad del alma, dentro de la obscura y fría gruta de aquellos espíritus inertes que sólo al impulso de la necesidad responden, hundidos en la dichosa piel de sapo de su egoísmo, de aquellas almas virtuosas que por la fe en Dios, y por virtud y piedad, es decir, por la renuncia de su propio yo, creen en la irrenunciabilidad, en la eterna existencia de su propio yo. De su fe en Dios o en la virtud viene la fe en su inmortalidad, es decir: ¡del amor a los hombres viene el asesinato, de la sobriedad la ebriedad, de la castidad la lujuria! ¡Vaya una singular cosa que sois, vosotros, los virtuosos y piadosos, por vuestra virtud y piedad y por vuestras creencias! Resulta que los pilares fundamentales de vuestra virtud y de vuestra fe, en los que vosotros las cimentáis, son sólo vuestras sucias ideas sobre el alma, la vida y el espíritu; en cuanto se hacen caer esas falsas ideas, ya tenéis en el suelo vuestra virtud y vuestra fe.

Si a partir de ideas y expresiones sensibles y espaciales, tales como «el alma está dentro del cuerpo, o está fuera del cuerpo, o sale de él», y haciendo abstracción de lo sensible, queremos extraer el sentido y el pensamiento mismo, y con ello sopesamos las principales diferencias de alma y espíritu, o de pensamiento y razón, entonces la idea «el alma está dentro del cuerpo» no tiene más sentido que el de que el alma no es puramente, ni es ya alma, sino libertad, conciencia, razón. El alma como sentimiento y sensibilidad es el fundamento y origen de la individualidad; el alma misma, en la medida en que siente, es individuo, y, como tal, es una sola cosa con el cuerpo, pero tan una sola cosa que es la unidad del cuerpo absolutamente presente e igual a sí misma en todas las diferencias espaciales. Puesto que en el concepto de alma se entiende el de principio vital, y dado que el sentimiento y sensibilidad constituye lo que se llama vida, y dado que una vida sin sensibilidad no es vida y solamente es vida como sensibilidad, entonces se puede decir con absoluta

razón que el alma es sentimiento, o sensibilidad. «El alma está dentro del cuerpo» quiere decir, si lo expresamos conforme al pensamiento, que el alma se refiere a su cuerpo, que éste es el objeto de ella, pues, en la medida en que yo soy objeto para mi, soy verdaderamente el alma; el espíritu no puede estar dentro de una cosa más que siendo para él la cosa objeto. Lo sensible es el objeto del alma en la sensación, y verdaderamente es para ella, o bien otra existencia sensible, por medio de la propia existencia sensible de ella que es el cuerpo, como ocurre en las sensaciones de los sentidos, o bien es de manera inmediata su propia existencia sensible, como ocurre en el dolor y en el placer, o bien es a la vez objeto de ambas cosas. Ahora bien, en la sensación, el alma es ya también en si y para si, es decir, ella misma objeto, pues ¿cómo podría ella sentir algo, cómo podrían sus objetos serlo, o su propio cuerpo ser su objeto, si ella no fuera a su vez objeto de si misma? Pero en la sensación, sólo es el alma objeto para si, por ser el cuerpo objeto para ella; ella misma no se es objeto de si misma de manera inmediata por y en si misma, sino sólo por medio de y en la objetividad del cuerpo. «El alma está fuera del cuerpo», por otro lado, no quiere decir (en el pensamiento y en la verdad, eliminado lo puramente sensible), más que «el alma es pensamiento, voluntad, libertad, razón y conciencia de si». En efecto, como espíritu, ya no como sensación, el alma no está ya orientada ni referida a lo sensible ni a su cuerpo, es sólo en si, por consiguiente fuera de su cuerpo, es sólo objeto de sí misma, no está mediada por el cuerpo, sino mediada por si misma, puro objeto para sí por y en si misma. El alma, desde el punto de vista de la razón, hace también objeto a lo sensible, al cuerpo, pero aqui es éste objeto de la voluntad, o del pensamiento, donde el alma no mediada por lo sensible, sino por si misma, sólo en si y por si misma, por consiguiente también fuera de lo sensible, convierte a esto mismo en objeto suyo. Ciertamente que, cuando hacemos

al cuerpo objeto del pensamiento, la contemplación y conocimiento intelectual del mismo está para nosotros mediado por las sensaciones de los sentidos, pero nosotros no pensamos ni por medio de los sentidos, ni por medio del cerebro; los sentidos son sólo los medios externos, y pensar y conocer sólo se puede por medio del pensamiento y del conocimiento mismos, al igual que la razón no piensa con el cerebro —pues tal operación correspondería sin discusión alguna a una de las más grandes curiosidades bajo el sol—, sino consigo misma; el cerebro es sólo el órgano sensible, y, por ello, el órgano visible externo, de cuya buena o mala conformación depende para el individuo sensible el ingreso en la razón; pero el verdadero y por ello no sensible órgano del pensar es el pensamiento mismo, lo mismo que el verdadero órgano del artista no es su mano ni su pincel, sino el alma del artista mismo dotada de talentos artísticos. Manos, naturalmente, tiene que tenerlas, pero las manos no convierten al artista en artista; claro que tienen que estar ahí, pero son sólo las condiciones y medios externos; la condición interna y absoluta, el órgano absoluto del arte es el arte mismo. El pintor pinta, propiamente hablando (es decir, en esencia y en verdad) no con el pincel, sino con el arte. Así pues, lo mismo que la representación sensible «el alma está fuera del cuerpo» sólo quiere decir: «el alma es en sí y referida a sí, por lo tanto, espíritu y razón», del mismo modo, la imagen sensible «el alma sale fuera del cuerpo, se desprende del cuerpo» no tiene otro significado, según su sentido, que el convertirse del alma en espíritu, el surgimiento de la razón en el alma, un surgimiento que es sólo para nosotros pero no en sí. Que el alma se desprenda del cuerpo quiere decir, naturalmente, no en tu opinión ni en tu idea, referidas por ti a tal tipo de expresión, sino expresado y comprendido en el pensamiento y en la verdad, que el alma se diferencia del cuerpo; que se desprende de la sensación; que se retira de toda sensorialidad

a la pura referencia a sí misma, y en esta abstracción o apartamiento del cuerpo, en esa libre relación consigo misma, en esa unidad que aleja y diferencia de sí al cuerpo, como pura materia, como algo extraño y como un otro indiferente, es consigo misma autoconciencia y pensamiento (si bien aquella separación de la naturaleza como pura materia es referida solamente al comienzo de la autoconciencia pensante en su despertar, no en la continuación ni en el punto central del pensamiento). Pero si tú crees que la separación del alma del cuerpo y su ser fuera del cuerpo significa y puede significar más que el hecho de que el alma se diferencia del cuerpo y que, en esta diferenciación, es pensamiento y razón, entonces tienes que pensar la relación del alma con el cuerpo como una relación espacial, y al alma misma como algo espacial. Por consiguiente, al representarte realmente que el alma sale del cuerpo con la muerte, conviertes la descorporalización interna, espiritual y esencial del alma, su ser espiritual fuera del cuerpo, en una descorporalización espacial, y por lo tanto te representas la más alta actividad, la más elevada esencia del alma —pues eso es el espíritu— como un acontecimiento particular en el espacio y en el tiempo, es decir, un acontecimiento que sólo sucede ante ella con la muerte. Si ciertas visiones enfermizas del alma consisten en que para el hombre las ideas se vuelven visiones; en que, lo mismo que a aquellos que tenían un doble, al hombre le sale al paso su idea sensible de sí mismo, su imagen como un ser independiente; en que una y misma persona se divide en dos personas, y en que la persona se ve a sí misma en el espacio fuera de sí; si la locura descansa en que las ideas en el hombre se vuelven fijas, esto es, como si dijéramos corpóreas, adquieren existencia sensible, espacial y se convierten en afecciones inmediatas, en disposiciones, pasiones y estados; si se dan en suma todas esas circunstancias, entonces es que tu fe en la inmortalidad, en la medida en que representa la fe y la

idea de que en la muerte el alma sale formal y realmente del cuerpo, es una locura teórica, una enfermedad teórica del alma. En efecto, lo mismo que el loco corporiza, fija materialmente sus ideas, que acaban teniendo para él una realidad sensible, del mismo modo tu supuesta descorporización del alma consiste solamente en una corporización de la misma, y de esta manera lo que es su liberación y libertad con relación al cuerpo, el nacimiento de la razón, la libertad y la autoconciencia, una actividad interna eterna, espiritual, es decir, el espíritu mismo, la más alta actividad y la más elevada esencia del alma, tú lo conviertes en un estado particular, en una pasión, en un suceso que acontece en el espacio y en el tiempo, pues sólo tras la muerte o con ella debe el alma verse libre del cuerpo, salir realmente del cuerpo de manera espacial y sensible. Por lo tanto, tu creencia en la inmortalidad, en la medida en que la fundamentas en la naturaleza del alma, descansa en las ideas más materiales que de ella puedan tenerse, sólo que, naturalmente, tu materialismo es de diferente modo y calidad que aquel al que comúnmente se llama materialismo.

III. Espíritu, conciencia

Espero que no tendrás acaso inconveniente alguno en reconocer que tienes una esencia como individuo vivo espacial y temporalmente determinado, pues si tú no tuvieras en ti una esencia, serías, como de suyo se comprende, lo peor y más bajo de todo lo que existe, ya que también es de suyo claro que todo lo que existe tiene por necesidad una esencia. Ahora bien, al concederlo, cosa que no dudo, reconoces con ello que tú no eres propiamente tu esencia, pues precisamente, al afirmar tú que hay una esencia tuya, estás haciendo una separación y diferencia en ti, y constatando con esa separación que tú no eres mismamente tu esencia. Esa separación y diferencia, tanto si lo sabes como si no, la estás haciendo tú ininterrumpidamente a lo largo de toda tu vida, y precisamente en esa separación y diferencia descansa aquello que tú llamas la mejor parte tuya, pero que en puridad no es sólo tu mejor parte, sino que es lo mas elevado y sublime en ti, tu verdadera totalidad, tu esencia y sustancia. En efecto, a causa de esa libre separación y diferencia, no eres simple-

mente un ser vivo y animado, sino también una esencia consciente y espiritual. Claro que todo lo que vive, y en general todo lo que existe tiene una esencia, todo lo vivo y existente está en sí separado y diferenciado en existencia y esencia, pero no es ello mismo lo que se separa y diferencia. En cambio tú eres un ser consciente, tienes una esencia que no es sólo esencia, sino más que una esencia, que es espíritu y conciencia, porque tú mismo te separas y diferencias de tu esencia, y por esa diferenciación y en ella conviertes a tu esencia en tu objeto, y de esta manera, al ser tu esencia objeto para ti, en ella eres al mismo tiempo objeto para ti mismo. Tu esencia, como individuo, es evidentemente el género, tu esencia como hombre, como persona, es por consiguiente, la humanidad; el género, la humanidad, es por consiguiente objeto para ti, al diferenciarte tú de tu esencia. Este diferenciarse y el convertirla en objeto no es sin duda una particular actividad ni una acción diferente de tu esencia misma, o en absoluto anterior o exterior a ella, sino que es una acción y actividad de tu esencia misma; tú te diferencias de tu esencia sólo a través de ella misma y en ella misma. Eso, el hecho de que te puedas diferenciar tú mismo de tu esencia, y convertirla en objeto tuyo, es ello mismo ya tu esencia. Esta actividad de diferenciación que es una sola cosa con tu esencia, que es ella misma, es el espíritu, la conciencia. Tú eres consciente porque tú mismo te diferencias de tu esencia; la diferenciación recae pues ella misma en la conciencia; tú no puedes separar esa diferenciación de la conciencia como algo particular: la diferenciación de tu conciencia y tu conciencia es pues ello mismo una esencia. Tú puedes separarte de ti mismo y diferenciar de ti tu esencia, porque tu esencia misma se diferencia de las demás esencias naturales en el hecho de que ella se diferencia de sí misma, en el hecho de que ella es objeto para sí misma; tú eres consciente de ti mismo como individuo particular sólo porque para ti la pura esencia genérica es

en ti mismo objeto, pero la esencia sólo te es en ti objeto, porque ella misma es objeto para sí; tú eres, pues, consciente de ti en la conciencia de la esencia genérica, del espíritu de sí mismo. Cuando te haces consciente, tienes que diferenciar la conciencia misma y aquello de lo que tú eres consciente para ti, el objeto; lo consciente eres tú mismo, ese hombre particular determinado, ese singular sujeto o individuo, o persona, pues la persona es el individuo consciente, en la medida en que es consciente, la particularidad, en el modo y manera en que ella es objeto de la conciencia. Por consiguiente, el objeto del que eres consciente para ti, cuando eres consciente de ti, es un singular, un particular, eres precisamente tú mismo, pero la conciencia misma es por antonomasia común; el saber es una actividad de la esencia, del espíritu mismo, y la conciencia como tal es en todos los hombres igual a sí misma, idéntica consigo misma, una; diferentes son sólo los conscientes; la conciencia es sólo el objeto, que son precisamente las personas concretas, que en la conciencia se saben a si mismas; en su saber, son todos los hombres una sola cosa, como no separados, pero, en lo que saben, son diferentes y están separados, pues lo que ellos saben en el saber, que es conciencia, son precisamente ellos mismos, las diferentes personas particulares. La conciencia es la luz; las personas son los colores; los colores los veo en la luz, pero la luz no puedo verla por medio del color; si la conciencia misma fuera un color, una sola cosa con las personas coloreadas, particulares, entonces yo no podría verme y saberme, ni a mí ni al otro, como tampoco yo podría ver un color, si la luz misma fuera una sola cosa con el color. Los colores son los objetos de la luz, como las personas lo son de la conciencia; son diferentes, colores sólo en la diferencia de la pura esencia de la luz, igual, idéntica a sí misma, que subyace en todos los colores. Lo particular es sólo visible en y por medio de lo general; las diferencias son sólo objeto en lo que es unidad,

y lo desigual sólo existe dentro de lo que es igual a sí mismo. Las personas son sólo personas, individuos conscientes de sí mismos, en la pura y clara luz celeste de la conciencia, libre de toda diferencia, de todo color y de toda particularidad. Lo mismo que la luz se refleja en colores sólo en la concreta materia terrena, así también la conciencia se refleja sólo en el objeto, en los individuos, en los colores de las personas, Tú no eres pura y simplemente consciente de ti, sino también del prójimo, y de otros objetos sensibles; lo infinitamente múltiple, lo infinitamente variado, el innumerable ejército de las finitudes son sólo objeto para ti, en la medida en que tú eres objeto para ti mismo; puesto que tú eres una persona concreta, un ser diferente y concreto, esa infinitamente grande multiplicidad no puede ser objeto en ti, por medio de ti, que eres tú mismo uno de esa multiplicidad, sino sólo en la infinita unidad y en la no enturbiada generalidad de la conciencia. Cuando dices «yo soy consciente de mí, yo soy objeto para mí mismo», ¿crees acaso que el «Yo», bajo el que *tú te* entiendes como esa persona determinada, es el mismo que aquel para el que es objeto, cuando dices «yo soy objeto para mi mismo»? Si fueran la persona, este hombre que es objeto, y el Yo, para quien aquélla es objeto, una y la misma persona, entonces no habría en ti ninguna posibilidad de saber ni de conciencia, pues esa unidad de tu particularidad consigo misma disolvería en efecto la diferencia, y sólo en esta diferencia se hace posible el saber; ahora bien, cuando tú dices «yo soy consciente de mí», estableces una diferencia entre sujeto y objeto, o entre objetividad y subjetividad dentro de ti mismo. La diferencia la fundan diferentes determinaciones; por ello, para la diferencia de sujeto y objeto se exigen diferentes determinaciones, y si tú diferencias sólo entre sujeto y objeto sin añadir a ello nada, entonces estás haciendo una pura diferencia sin diferencias, es decir, sin determinaciones diferentes. Más bien habría que decir que no se

pone ninguna diferencia entre sujeto y objeto, si simplemente dices que uno es sujeto y el otro objeto. Ahora bien, ¿qué otras determinaciones puede haber, que diferencien la persona que sabe y la persona-objeto, sino las determinaciones de generalidad, identidad, y las de particularidad y diferenciabilidad? La persona que en ti sabe, en cuanto eres objeto, es una persona absolutamente igual a sí misma, común en todas las personas, diferente de tu diferente particularidad, es la persona del espíritu mismo, o, más correctamente expresado, la independiente autoconciencia del espíritu que se sustenta a sí misma. Es éste el fundamento y principio absoluto de tu personalidad, ésta la posibilidad de que tú seas consciente de tu individualidad. El espíritu es consciente de si mismo, es objeto para sí, los individuos o personas son ellos mismos el espíritu, en la medida en que éste se es objeto, pero en la medida en que se es objeto, no como este o aquel individuo, no como determinados individuos, no como individuos en su singularidad y multiplicidad, sino como todos los individuos, como éstos en cuanto son una sola cosa; así, es el espíritu simultáneamente él y objeto para sí mismo, así, está al mismo tiempo en los individuos y en sí mismo como diferencia independiente de ellos. ¿Como podrías ser tú consciente de ti, si aquello en lo que tú, persona singular, te ves no fuera ello mismo objeto para sí, si no fuera pura autoconciencia, conciencia que el espíritu tiene de sí mismo? ¿Cómo podrías tú pensarte, si el pensar mismo no pensara? ¿Cómo podrías ser consciente de ti, de este individuo que eres, si tu esencia misma no fuera consciente de sí, si ella misma no fuera autoconciencia? ¿De dónde, pues, puede llegar a ti la conciencia, si no es de tu propia esencia?; en efecto, de ti mismo o de cualquier otro sitio no puede llegar a ti; ¿y cómo podria venir de la esencia, si esta misma no fuera autoconciencia? Ahora bien, este pensamiento que se piensa a sí mismo, esta esencia consciente de sí misma es precisamente

el propio espíritu. Al igual que los colores cambian, aparecen y desaparecen, así también pasan las personas, las personas determinadas, porque ellas mismas no son la autoconciencia, sino sólo objetos de la misma, o sólo sujetos, pero no la pura subjetividad, el principio de los sujetos. Ahora bien, ¿qué es la muerte más que el acto por el que el sujeto sale de su fundamento y principio, de su subjetividad, el momento en que se separa de ella, y de esta manera se convierte en puro objeto? Muerte es lo que sólo es objeto. Vivo, consciente, eres tú solamente —pues donde la conciencia se une a la vida no se da ya la vida como tal, sino la conciencia de la vida— cuando tú mismo eres objeto para ti; pero el yo, para el que tú eres objeto, no es la misma persona que tú, sino, como ya se ha dicho, el común, igual a sí en todas las personas y puro yo del espíritu mismo; como persona, como objeto, tú eres diferente de él, y esta diferencia tiene precisamente su expresión y manifestación sensible en la muerte, en la que te conviertes en puro objeto; la muerte es la pura separación y alejamiento de tu objetividad con relación a tu pura subjetividad, que es actividad eternamente viva y, por ello, imperecedera, inmortal. Lo mismo que tú te diferencias interiormente de tu esencia también por tu existencia, debes diferenciarte de ella exterior y sensiblemente, pues todo lo espiritual, interno y esencial tiene también su manifestación sensible, su exteriorización, en la que se transfiere a una existencia sensible. La muerte va sólo del hombre al hombre, ella es la consumadora y ejecutora de su propio hacer. Solamente una manera de pensar, vulgar y sin chispa divina entiende la muerte como una ley externa, como una dura necesidad de la naturaleza; donde no hay espíritu, libertad, esencia ni interna naturaleza tampoco hay muerte alguna, pues donde no hay ninguna diferenciación interna tampoco hay ninguna libertad, donde no hay diferenciación no hay muerte. La muerte presupone espíritu. Uno muere porque es un

ser libre, pensante y consciente. Conciencia es desdoblamiento; sólo es consciente lo que dentro de sí mismo se puede oponer a sí mismo, lo que puede diferenciar de si su esencia, lo que puede ponerla sobre sí y subsumirse como algo determinado y particular dentro de ella misma, para, de esta manera, poder comportarse con relación a sí mismo como un objeto de sí. Ahora bien, tú mueres precisamente porque eres objeto, porque te puedes diferenciar y eres diferente de tu esencia, y la diferenciación interna debe volverse también separación externa y natural, y la actividad interna de objetivización tiene que presentarse también como objetivación en la naturaleza, y por ello la muerte proviene exclusivamente del espíritu, de la libertad. El fundamento de tu vida, la conciencia, que es desdoblamiento, es también el fundamento y origen de tu muerte. Las plantas y los animales mueren sólo también porque ya en ellos despunta el espíritu, ya en ellos comienza la libertad a echar raices, y empieza a despuntar también una fractura interna y una diferenciación en género, lo común, esencia y existencia, particularidad, fenómeno, o, dicho con mayor precisión, entre subjetividad y objetividad. ¡Ay, muerte!, ¡no puedo librarme de la dulce contemplación de tu apacible esencia, tan íntimamente fundida con la mía!, ¡caritativo espejo de mi espíritu, reflejo de mi propia esencia! De la ruptura y divorcio de la simple unidad de la naturaleza consigo misma surgió el espiritu consciente, nació esa luz general que se ve a sí misma, y, lo mismo que la luna brilla con la luz del sol, de igual modo reflejas tú en tu dulce figura el ardiente fuego solar de la conciencia. Eres la estrella crepuscular de la naturaleza, y la estrella matutina del espiritu, a las que necios desviados por el espejismo de los sentidos tienen por dos estrellas, cuando en verdad es una sola. Tú alumbras al sabio desde el país de los sueños hacia el lugar de nacimiento de la verdadera patria, el espíritu. Los necios presumen ilusamente que sólo después de

la muerte y por ella llegarán al espíritu; que la vida espiritual sólo puede producirse tras la muerte, como si una negación sensible pudiera conducir al espíritu, como si una negación sensible pudiera ser el fundamento o la condición del espíritu. No ven que ya la muerte presupone la verdadera existencia del espíritu, que ella sólo sigue al espíritu, y que, como fin sensible, es precisamente sólo la aparición del fin espiritual y esencial. El lucero del alba no trae la mañana, es él mismo tan sólo una manifestación de la mañana.

La idea de que la muerte vino al mundo por una caída en el pecado es una idea verdadera y profunda en el sentido de que hace a la muerte dependiente de un acto libre, y reconoce en el espíritu el fundamento de la muerte; pero lo verdadero en esa idea se vuelve a desvanecer por convertir una acción del espíritu mismo en la acción de un individuo, una actividad común y espiritual en otra particular, casual y moral, una acción eterna en una acción temporal. Con esta forma de ver, se convierte a la muerte misma para todos los individuos que siguieron a Adán en una necesidad externa desprovista de espíritu; en efecto, la acción moral de un individuo le compromete sólo a él, como moral sólo le es imputable a él, y por lo mismo sólo a través de una necesidad ciega e indiscriminante puede extender sus consecuencias a otros individuos distintos del pecador. Es absolutamente inadmisible tomar a Adán por la idea de la humanidad, por representante de la misma, en el que, precisamente por esa condición, hubieran pecado conjuntamente también en sí el resto de los hombres; pues, como pecador, como moral, es precisamente Adán sólo un particular, un individuo; sus pecados y actos morales no atañen por ello a los demás en lo más mínimo, y en consecuencia sólo pueden ser implicados en su caída por ciega necesidad. Además, en esta doctrina, la muerte de los seres que no son hombres, sigue constituyendo una necesidad externa incomprensible. «También

mueren otras criaturas; pero su muerte no es nada comparada con la muerte del hombre, pues las aves en el aire, los peces en el agua y otros animales sobre la Tierra no mueren por la ira o castigo divinos, sino conforme a la naturaleza y al orden divino en favor del hombre. En cambio, la muerte de los hombres es una muerte pobre y lastimera, pues sobreviene por la ira y el castigo divinos.»

«¿No hay pues nada tras la muerte?». ¡Desde luego!; si tú lo eres todo, entonces, cuando mueras, no hay nada tras la muerte; pero, si tú no lo eres todo, entonces después de tu muerte queda todo aquello que tú no has sido. Si tú mismo eres la humanidad, el espíritu, la conciencia misma, entonces, naturalmente, contigo acaba todo. Pero tú, al menos eso creo yo, no eres ningún Dios, sino un hombre, y precisamente porque no eres un Dios, hay muchos iguales a ti; tú no eres el único hombre, sino que fuera de ti existen muchos otros hombres todavía. ¿No crees acaso que la pluralidad de hombres tiene su fundamento y origen en tu propia esencia? ¿Piensas acaso que es una casualidad el que existan muchos hombres? ¿No debes más bien tener el convencimiento de que los otros hombres, aunque existan de forma independiente, dicen relación no sólo con tu existencia, sino también y esencialmente con tu esencia? Sin duda, en caso contrario, estás obligado a creer que eres el único hombre que existe. En efecto, si puedes separarte del resto de los hombres, si son puramente casuales para tu interior, entonces sucede que la esencia de la humanidad está ya totalmente realizada y contenida en ti, y entonces eres tú una sola cosa con la esencia. Ahora bien, si tú eres sólo según tu esencia y no estás necesaria y esencialmente unido a otros, entonces también según tu existencia eres solo y autónomo, pues de la autonomía de la esencia emerge la autonomía de la existencia. Pero, puesto que tú, según me enseña la experiencia de modo manifiesto, y según tú mismo concedes,

no existes solo, entonces, sin duda, nosotros dos, tú y yo, estamos obligados a convencernos de que nuestra existencia es inseparable de la existencia de otros, y de que los otros pertenecen a nuestra esencia, a nuestra propia naturaleza, como individuos singulares, de manera no menos necesaria de como nosotros nos pertenecemos a nosotros mismos: lo atestiguamos igualmente, como ocurre en muchas acciones y sensaciones, asimismo y particularmente también en el amor, por medio del hecho de que nuestro ser reclama otros, y en verdad de forma tal que el amor aparece sólo como la corporización y manifestación de una unión más profunda y elevada de lo que es, como la corporización y manifestación de una verdadera unidad. Después de tu muerte, pues, quedan otros, queda tu esencia, la humanidad, que no sufre daño ni mengua con tu muerte. Eterno es el hombre; de ello responde el propio espíritu infinito; eterno es el espíritu, imperecedera e infinita la conciencia, la libertad sustraída a toda naturaleza y consecuentemente también a la muerte, la voluntad, y por ello serán también eternas personas, las conscientes, las volentes, las libres. Pero tú mismo como persona determinada, sólo objeto de la conciencia, no tú mismo conciencia, sales algún día por necesidad fuera de la conciencia, y en tu lugar, en tu puesto, viene al mundo de la conciencia una persona reciente y fresca.

Es singular que los hombres se espanten sólo ante el abismo del futuro, pero no ante el abismo del pasado, y, preocupados sólo por la nada o el algo después de la vida, no echan la mirada hacia atrás, a la nada antes de la vida, sólo miran hacia adelante y no detrás de sí. Ya fuiste nada un día, antes de la vida; si suponemos —puesto que con toda clase de imaginaciones intentas apartar de ti el conocimiento de la verdad— que tú hubieras existido ya antes de la vida, si tú hubieras estado ya en alguna parte encajonado o envuelto dentro de los límites y en la conformación de un individuo, no se habría adelantado con ello

nada, pues tú no sabes que hayas existido. Ahora bien, el ser del hombre es sólo un ser consciente y personal, sólo con el saber adviene su ser; por la duración del saber se mide la duración del ser, y con la fractura del saber se quiebra el ser mismo; un ser, sin que yo sepa que soy, no es para mí ser alguno. Dirás tú que, en efecto, ahora en esta vida todavía no podemos saber si hemos existido ya alguna vez antes de esta vida, pero que algún día se nos hará claro; ahora bien, con esto sigues sin conjurar la nada de la espalda de tu existencia; aquella vida y aquel ser no serán por ello nunca ser y vida, si sólo algún día *a posteriori* se te hace claro que tú has existido y vivido. Pero, ¿qué necesidad hay de salir de esta vida?: en los primeros años de tu vida, tú no eras todavía tú, este ser personal determinado, que sólo con la captación y comprensión de sí mismo se hace personal, y que sólo en el contorno y dintorno de esa personalidad tiene la medida de su ser y de su duración. Que tú has sido niño un día, que tú eres el mismo que fuiste cuando niño, todo eso lo sabes, no por ti, sino por otros. Hasta tal punto están enredados y entreverados los otros en tu vida más íntima, en la unidad de la conciencia de tu propia y particular personalidad, que tu saber de ti es un saber mediado por ti a través del saber de los otros. Tu conciencia de ti estaba en el origen fuera de ti, tu conciencia, el saber de ti eran los otros mismos; en el saber de los otros estaba incorporado tu saber; sólo después, al independizarte también corporal y exteriormente, te haces también interiormente independiente; el saber de ti por otro se vuelve ahora también tu propio saber, la conciencia externa se hace conciencia interna, el saber entra en ti, o, más bien, tú entras en él, el sitio que los otros ocupaban en lugar tuyo, lo ocupas ahora tú mismo, tú recibes, por decirlo de alguna manera, de la mano de los otros tu conciencia, como una conciencia, por decirlo así, ya preparada. Del mismo modo que en el plano corporal estuviste encerrado y abrigado en el seno

de una madre, así también el seno materno de tu propio yo es la conciencia de los otros, por la que estuviste comprendido antes de que tú mismo te comprendieras; pero el saber de los otros con relación a ti y tu saber de ti mismo a través de tu saber de los otros permanece siempre en la vida como un saber íntimamente entretejido. Al igual que la leche materna, tu primera comida, fue preparada en el cuerpo de tu madre, del mismo modo, chupas, por decirlo así, tu personalidad del pecho de la humanidad. La muerte no es otra cosa que el acto por el que tú devuelves y das en mano tu conciencia a los otros. Tu saber sale con la muerte de nuevo de ti; tu propio saber se vuelve, como al principio, sólo un saber de los otros con relación a ti, un saber que ahora es recuerdo, monumento, memoria. La conciencia es, por decirlo así, un cargo que tú has administrado durante la vida; con la muerte lo resignas. Del mismo modo que al principio sólo existías en la conciencia de los otros, de nuevo y definitivamente existes sólo en su conciencia, que, como conciencia del pasado, es ahora recuerdo. La conciencia es el aire común del espíritu y de la vida, por cuya respiración vives y eres consciente, y por cuya expiración te haces inconsciente y mueres. Así como la luz o el aire no son en absoluto ninguna cualidad o propiedad del cuerpo, tampoco la conciencia es un estado o un atributo, ni siquiera una propiedad o posesión del hombre. Es más bien su común y primitiva materia elemental y principio fundamental absoluto, su verdadero ser, el espacio sin límites en el que existen los individuos. A la conciencia pertenecen por ello, si se quiere hacer comprensible su esencia desde lo sensible individual, todos los hombres, en la medida en que constituyen un todo inseparable, su forma de ver las cosas contrapuesta, inseparable, interexistente y entretejida, el saber de todos con relación a todos, como un saber conjunto, eso es en primer término la conciencia. La persona, como persona, existe sólo en el saber, o, mejor, en

la diferenciación; con la diferenciación, seleccionas la existencia de la persona; tú eres sólo en el modo y medida en que te diferencias, pero precisamente en el hecho de que te diferencies y de que en esa diferenciación seas persona, intervienen otros de los que tú te diferencias; tú eres consciente de ti sólo en la diferencia con otros, es decir, sólo en, dentro y con otros, y por medio de ellos; pero precisamente esa necesidad, la de que para la existencia de la persona, de la diferenciación, sean exigidos otros, la necesidad de que tu conciencia sea al mismo tiempo e indivisiblemente conciencia de otras personas, y de que tú sólo en ellas y por ellas te reconozcas, es tan sólo la manifestación de que la conciencia es la absoluta e infinita unidad de todas las personas, de todos los hombres. Sobre el hecho de que la conciencia se comporta con los individuos, a la manera de como un elemento natural se comporta con los cuerpos, debes dejarte tú mismo ilustrar, entre otras cosas, por estados como son el sueño, la pérdida del sentido y la borrachera, en los que el hombre se ve privado del disfrute de la conciencia. Ausencia de conciencia es el comienzo y el fin del hombre, el medio y punto central es la conciencia. El hombre entra —y así entró todo ser humano— en tanto que particular en la humanidad como un todo, como un ser completo, firme, cerrado ya; el punto central absoluto de la humanidad es la conciencia, o, más bien, es la humanidad misma, el todo inseparable en la forma del saber. En la conciencia, reconozco y contemplo el gran misterio del Todo y de la Unidad. Este misterio es el punto central absoluto y firme, imperturbable, inamovible, el sol de la humanidad. Al igual que existe la naturaleza sensible, hay un mundo, en el que el individuo singular entra. Como la espiga al sol, así tú maduras y sazonas en una persona alumbrada por la luz solar de la eternamente cerrada y eternamente joven conciencia de la humanidad que se desarrolla y se recrea siempre dentro de si misma. En el momento de la

muerte y cansado del ardor solar de la conciencia, que agota al individuo, que lo quema y lo consume, vuelves a sumergirte en el sueño eterno y en el inconsciente descanso de la nada. Por ello y en la misma medida, la muerte no es un algo, una positividad, una cosa determinada; sólo es separación, desposesión de la conciencia, pérdida del centro, olvido de sí mismo. ¿Cómo puedes, pues, quejarte de ser mortal, si no te quejas de que un día fuiste niño, de que un día no exististe? ¿Cómo puedes temblar ante la muerte, si ya una vez resististe la muerte y pasaste su prueba, si ya una vez fuiste, lo que algún día serás de nuevo? Mira atrás, pon atención a lo que fuiste antes de la vida, y a lo que habia antes de tu vida, y dejarás por siempre de temblar ante lo que vas a ser después de la vida, y dejarás igualmente de poner en duda que algo habrá también sin ti después de la misma y lo que después de ella habrá. O bien observa al menos dentro de la vida, y encontrarás ya en ella lo que sólo en el punto final de la vida se te hace objeto, y reconocerás que sólo a la conciencia, al espíritu conviene la categoria de ser verdadero, y que fuera de ellos todo es vanidad. Tu ser está siempre sólo limitado a la presencia de un momento; tú eres sólo en la medida en que eres presente durante ese momento; el pasado, aunque viva todavía en tu recuerdo, ha dejado ya de ser; ser es siempre exclusivamente el presente del momento que desaparece a la vez que su ser. Toda tu vida es un ininterrumpido proceso de recuerdo, todo desaparece absolutamente en ti, y tú con ello; con ese desaparecer se vuelve ello objeto del recuerdo. Ahora bien, el recuerdo mismo no es más que un ininterrumpido proceso de espiritualización, pues en el recuerdo se esencializa y se generaliza tu ser, se hace comunicable; tu puro ser, tu ser inmediatamente propio no lo puedes compartir, pero el ser recordado, en cuanto objeto de espíritu, puede llegar a ser también objeto de los otros. Ahora bien, si toda tu vida es un ininterrumpido proceso de recuerdo y de espirituali-

zación, ¿acaso puedes tú con la muerte romper este acto?, o ¿no debes más bien en la muerte reconocer la revelación y cumplimiento de ese acto? Tu recuerdo no es más que la continua preparación de la muerte; tú existes ya en la vida sólo como persona recordada; por ello tu vida se cierra con el hecho de que tú, de una persona real, te conviertes en un puro objeto representado, en sólo un objeto de la representación, en algo sólo comunicable y compartido. La actividad del recuerdo es, como la conciencia, general, una actividad del espíritu simplemente común en todas las personas e idéntica consigo misma; el recuerdo es actividad de espiritualización y de generalización, cuando ésta no es una actividad tuya, sino una actividad del espíritu mismo; tú, como persona particular, eres sólo particular, sólo puedes particularizar, pero no generalizar; la persona como tal es por sí incomunicable, ella misma por y a través de sí no puede comunicarse; por ello, el recuerdo, como actividad de generalización que hace comunicable lo personal, lo particular, lo individual, etc., es por ello un recuerdo diferente de ti en cuanto persona particular, idéntico sin excepción con todas las personas en la eliminación de su diferencia, pero precisamente porque ese recuerdo es idéntico y sin diferencia en unidad con todas las personas, es una actividad ininterrumpida y general del espíritu mismo, idéntica consigo misma. Ahora bien, esto no debe entenderse como si se dijera que todos los hombres tienen los mismos recuerdos, es decir, como si se dijera que todos los individuos tienen el mismo contenido y los mismos objetos como objeto de sus recuerdos; del mismo modo que muy particularmente te ruego de la manera más encarecida que no seas tan simple para querer y pensar que cuando se dice que el pensamiento, la conciencia, es absolutamente uno, se quiera con ello decir que lo pensado y sabido en conciencia sea lo mismo en todos los hombres. Pues, en efecto, el contenido y el objeto, precisamente como contenido y

objeto, comprenden en sí necesariamente variedad, diferencia y oposición. Los objetos de tu recuerdo pueden ser absolutamente privados, e incluso contrapuestos a los recuerdos de otros, pero como lo recordado, lo generalizado, lo comunicado, independientemente de la innecesaria particularidad de su contenido, en tanto que recuerdo, son esos recuerdos tuyos una sola cosa con los recuerdos de los otros. El recuerdo es uno, sólo lo recordado es diferente; cuando recuerdo, recuerdo algo, por lo tanto determinado, y la determinación es inseparable de la diferenciación, pero la diferencia de la determinación no disuelve por sí misma la esencia, de forma que en ti un recuerdo sea por su esencia algo diferente de lo que es en otros. El recuerdo, entendido como actividad común del espíritu, no imaginado como facultad subjetiva, es, en su último fundamento y esencia, inseparable de la muerte y del tiempo. El recuerdo es la actividad de asimilación del espíritu, por medio de la cual él convierte en sí mismo lo sensible, lo existente, lo exteriormente independiente; tal actividad podría llamarse el proceso de digestión del espíritu, tomada la palabra en su sentido más amplio. Claro que el tiempo es diferente e independiente de tus recuerdos, pero no del recuerdo mismo; en la medida en que es diferente e independiente de tus recuerdos y, en general, de ti mismo, es una actividad común necesaria del espíritu mismo. El tiempo, como paso de lo particular, singular e individual, en general como actividad de negación del ser, es el recuerdo del propio espíritu, su actividad de asimilación; el tiempo hace íntimas las cosas, las lleva del ser a la esencia; representa el transitar o el tránsito y vuelta del ser a la esencia, de lo sensible a lo espiritual, pues, en su consumirse y por ello, una cosa se convierte de objeto sensible en objeto espiritual, en objeto del recuerdo. Por encima del pujante río del tiempo, saltan los vivos al reino de las sombras, al mundo de abajo, que, sin embargo, en tanto que reino de las esencias, es el verdadero

mundo superior. Sólo el tiempo lleva el mundo a la esencia, a la inteligencia, al conocimiento. En ti mismo puedes encontrar el testimonio de la verdad del pensamiento arriba expresado. El ser sólo en el transcurrir, por el tiempo y en el tiempo, se hace para ti ser espiritual, objeto del recuerdo, representación ideal. Pero precisamente en ese transcurrir, por el que el ser sensible se hace objeto del recuerdo, llegas tú al conocimiento y al pensamiento, regresas a ti y a tu esencia. El recuerdo, como viva, operativa y común actividad del espíritu mismo, en el que éste niega la existencia independiente, singular o sensible, y en cuya negación de su independencia y sensibilidad se asimila y recoge en su autoconciencia, es también, en cuanto idéntico con el tiempo mismo, fundamento de tu muerte, en la que tu ser clarificado y transformado se vuelve ser ideal, el ser de la representación ideal. La frontera entre tú y el otro es tu existencia propia, inmediata contigo, idéntica, personal, en cuanto persona singular; pero entre tu recuerdo y el recuerdo del otro no hay frontera alguna, si, como corresponde a la esencia y a la verdad, se le comprende como actividad general del espíritu; más bien esa frontera entre tú y el otro se elimina en el recuerdo, cuando tu ser personal (para lo que puedas contar, por ejemplo, acciones, experiencias, sufrimientos, etc., como orgullo en lo que tu ser personal, tu solo ser, tiene participación) se consume, y transformado es acogido en el espíritu, y, de esta manera, lo personal se vuelve mediable y común con otros. En la medida en que tú, por decirlo así, eres recuerdo, en la medida en que no eres persona, en la medida en que no eres incomunicable y excluyente ser-para-sí, en el modo y medida en que tu ser es recuerdo, ya es ser espiritual, idealmente representado, comunicable, separable de ti, y deja de ser ser personal inmediato e idéntico a ti. Cuando eres comunicable, no eres persona, y cuando realmente comunicas, aunque tus palabras por su gravedad puedan despertar en otros gran

respeto por tu personalidad, disuelves, en la medida en que comunicas, tu personalidad, tu persona, por elevada que sea, hasta el punto de que tú, como persona, ni siquiera puedes hablar, hablas sólo desde el espíritu mismo, en él y por él; si no hubiera en ti nada más que persona, si no hubiera en ti un espíritu general diferente de ti, no podrías diferenciarte y separarte de ti mismo, no podrías dejar tu personalidad, no podrías comunicar, es decir, no podrías hablar. Tu personalidad, para la que tú, en beneficio de su cómoda existencia, construyes un mundo propio, el más allá, se diluye en el viento con cada palabra que de ti sale. Tu vida pues, como proceso continuado de recuerdo y de espiritualización, es el ininterrumpido proceso de eliminación de la frontera entre tú y el otro, y, en consecuencia, de anulación de tu ser personal, y con él de tu personalidad; en la muerte, y como resultado de este proceso, desaparece completamente aquella frontera, en cuya eliminación tú trabajaste en el espíritu y por medio de él, a lo largo de toda tu vida. La última palabra que dices es la muerte, en la que tú agotas tu capacidad de expresarte, y das consuelo a otro; es el último acto de la comunicación. Tu vida dura sólo lo que tú tengas que comunicar, todo el tiempo en el que todavía quede en ti algo incomunicado, y, por consiguiente, mientras haya una frontera que derribar entre tú y otros; si lo has comunicado todo, y no te queda ya más que la seca cáscara de tu personalidad, entonces te entregas tú mismo. Esta entrega es la muerte. Me vas a permitir que interrumpa la marcha de la cosa con un salto a la esencia moral y espiritual del hombre, y que intente mostrarte aquí mismo que la propia muerte surge de la esencia moral, de lo más íntimo del corazón, del amor, y ciertamente no sólo de tu amor al otro, sino del amor en general.

Todas las acciones del hombre se dejan derivar del amor, en todas ellas se le puede encontrar y reconocer. Es imposible que el hombre viva sólo para sí mismo; si él

pudiera soportar el mero y vacio ser para sí y el sí mismo, sería capaz de soportar lo más insoportable, la nada; un puro ser para sí no podrías diferenciarlo de la nada. Ser es plenitud de múltiples relaciones, conexión plena de contenido, el venero inagotable de las conexiones de la máxima variedad; lo que es, es, por necesidad, con otro, en otro, para otro; ser es comunidad; en cambio, ser para sí es aislamiento, incomunitariedad; ahora bien, la nada es lo más incomunitario, lo más aislado, lo más insoportable, lo más insociable que haya habido jamás en el mundo si es que en otra parte pudiera haber una nada, lo mismo que hay peces y árboles. El hombre ama y no puede por menos de amar. Pero su amor es muy diferente, y su verdad y su valor se mide por el contenido y la amplitud de lo amado. Ama lo particular y sensible (dinero, cosas determinadas), o honra, fama, o lo esencial, lo general, lo vivo, ama a personas singulares, seres determinados (amor sensible), o a los hombres en general, a los hombres en el hombre, lo bueno en él, o lo puramente bueno en general, a Dios, o la pura verdad. Cuanto más profundo es el contenido del que es objeto de su amor, tanto mayor es también su amplitud; y según esta amplitud del objeto amado se puede determinar el valor del amor: cuanto más entregues de ti mismo, tanto más grande y verdadero es tu amor, pues amar no se puede sin renunciar a uno mismo; en efecto, cuando amo, me vivo dentro de otra cosa, me pongo a mí, a mi esencia, no en mi mismo, sino en el objeto que amo; enlazo mi ser con el ser de otro, soy sólo en lo otro, con lo otro, para lo otro; si vivo sin amar, sólo para mi, entonces amándome me pongo para otro y dejo de tener un ser para sí propio, el ser del otro es mi ser. El hombre que no ama, que es sólo para si, es en tal situación sólo una esencia natural; su ser es un ser natural, independiente, inmediato; pero la esencia moral, la esencia humana del hombre, consiste precisamente en renunciar al puro ser sí mismo natural, en darse un funda-

mento de su ser por medio del ser otro, en tener en el ser de otro el fundamento de su propio ser. De esta manera, el amante convierte a la amada en el fundamento de su ser; al amarla, ha fundamentado su propio ser, lo ha hecho dependiente; es ahora cuando ha encontrado un fundamento de su vida y para su vida. Todo amor, todas las formas de amar tienen en común el ser renuncia de sí mismo, sacrificio de sí mismo; el amante (pues en el amor del hombre al hombre es esto lo más manifiesto) quema su árido y seco yo, y su ser propio como el fósforo en el fuego del amor. Pero este entregarse a sí mismo es verdadero o falso, mayor o menor, según la amplitud del objeto. Depende de si el objeto es de tal magnitud que reciba y acoja en sí todo el yo del hombre, o de si es de tan pequeña entidad que el yo no quepa allí dentro, y se le impida la entrada, de forma que (por partir lo impartible) una parte del yo se queda dentro y otra parte se queda fuera, sin consumar la entrega dentro del yo que pretende entregarse. Honores, avaricia y otras cosas por el estilo son pasiones, enfermedades tan terribles y destructivas, estados que lindan con la locura, precisamente por eso, porque el hombre entrega ciertamente su yo, pero a cosas que no pueden acoger ese yo, pues el yo del hombre es de una amplitud infinitamente más grande como para poder caber en cosas de un espacio tan estrecho y limitado. El avaro, por ejemplo, está en el dinero y a la vez fuera del dinero, dependiente de éste, y al mismo tiempo independiente; entrega su yo a un objeto, al que no puede darlo, y tal que, por la misma razón, le devuelve reflejamente siempre su yo sólo incompleto y parcialmente entregado; y esta es la causa por la que se produce en el avaro la terrible contradicción de que sea pobre en la riqueza y desposeído en la abundancia. Por ese motivo, la pasión se cambia también, como estado de perturbación, en la avidez de devorar el objeto, en vez de dejarse consumir y devorar por él. En cambio, el hombre veraz, en cuanto actuante

moral, pensante o religioso tiene puesta su esencia no en objetos que están por debajo de su yo, sino por encima de él; observa y se da cuenta de que no tiene su esencia ni dentro ni en la periferia de sí mismo, ni en cosas que están por debajo de él, sino que su yo es el objeto por encima de su yo, un otro que es infinito, que acoge y comprende en sí su yo total, su ser y su vida es una permanente celebración de sacrificio, la sustancia vital del propio yo fue derribada al suelo por obra del fuego, la luz propia fue apagada, su yo mismo fue liberado, su yo, lo más íntimo suyo es su otro mismo, es precisamente el objeto infinito en el que él ha brotado. La naturaleza está, propiamente hablando, determinada, establecida, movida por el libre espíritu, por la voluntad, naturalmente no por tu particular voluntad; la muerte, propiamente hablando, no es otra cosa que la negación natural del hombre determinada y puesta por la voluntad, a fin de que la naturaleza se subordine y corresponda a tu verdadera voluntad. La misma voluntad que te arrastra y mueve a entregar tu yo mismo en la moralidad, en el pensamiento, en la religión, y que incluso en la pasión une al hombre con el otro, esa misma voluntad hace emerger la muerte del ser de la naturaleza. También se puede decir de la muerte que su padre es el santo espíritu, mientras que la naturaleza es sólo su madre terrena, la que la concibe en medio del sufrimiento. Con la misma voluntad y en la misma voluntad, con la que y en la que quieres la religión y la verdad, causas la muerte; es una y la misma voluntad la que produce la muerte en la naturaleza, y la muerte del yo, así como la virtud, la religión y el pensamiento. Si amas y quieres el bien y la verdad, lo quieres y lo amas sólo por el bien y la verdad mismas, es decir, en la voluntad general que habita en ti mismo, en tu propia voluntad; si tú tuvieras sólo una voluntad propia y particular, nunca podrías renunciar a ti mismo, nunca podrías amar y querer el bien y la verdad, y hasta ni siquiera podrías amar o querer

algo en absoluto, pues el algo es siempre otra cosa diferente de ti, un objeto, algo que es independiente de ti; ahora bien, si tú sólo tuvieras una voluntad propia, no podrías ni ahora ni nunca querer lo otro, lo separado, lo independiente de ti; con y por tu exclusiva voluntad sólo podrías querer lo inmediatamente unido a ella, lo más inmediatamente propio, pero nunca un objeto; por el hecho de ser la voluntad sólo tuya, la voluntad, ese impulso de expansión del hombre, esa fuerza de extenderse hacia los objetos, se quedaría en ti y contigo tan tiesa de pura sequedad que no podrías ya inclinarte hacia ningún objeto, y, lo mismo que aquel a quien se le han marchitado o cortado las manos, tampoco podrías coger ningún objeto; el vinculo, el punto central y elemento mediador entre tú y lo otro quedaría desgarrado. Ahora bien, esta voluntad general del espíritu, por la que y en la que tú puedes querer lo bueno, lo verdadero, y, en general, todo lo que sea otro y diferente de ti mismo, así como renunciar a ti mismo, ha puesto de manera absoluta lo que es lo otro del espíritu, la naturaleza, en una unidad tan secreta e íntima con la voluntad de lo moral y en general del hombre, en la medida en que éste quiere y ama lo otro, que a la negación interna corresponde también una negación en la naturaleza. El amor no sería completo, no sería muerte. El acto libre del hombre debe existir al mismo tiempo en la naturaleza como necesidad, y la renuncia espiritual del propio yo debe ser al mismo tiempo una renuncia natural y corporal, que, como se ha dicho, no procede de tu propia, intencionada y consciente voluntad, sino que ha sido querida y puesta por la voluntad general en tu voluntad. Propiamente hablando, la muerte natural es el último sacrificio expiatorio, la salvaguarda postrera del amor. La muerte tiene su centro en el espíritu mismo; se mueve como un planeta en torno al sol, alrededor de él. Cuando amas, alumbras y reconoces la nada de tu puro ser para ti mismo, de tu puro yo; no te reconoces a ti mismo, sino al

querido objeto de tu amor como tu verdadero yo, como tu esencia y como tu vida; todo el tiempo que vivas, lo vives en la negación de ti mismo, en la confirmación ininterrumpida de la nada de tu propio yo, y al mismo tiempo en la afirmación, en el goce y en la contemplación del objeto amado; sólo que la sentencia de muerte, que tú mismo pronuncias sobre ti precisamente por medio del amor y del reconocimiento de la esencial importancia de tu objeto, no tendría en sí ninguna verdad, si no fuera también ratificada en todo tu ser natural, en tu vida; si tu finitud, la que tú expresas en el amor por el vínculo con el objeto, no se manifestara *por sí misma,* si tu ser para ti, solo y abandonado como tal, no se evidenciara él mismo como ser para sí, tú no morirías, pues en efecto la muerte es precisamente la manifestación de la soledad y el abandono de tu ser para ti. La infinitud y la esencialidad del objeto amado, en cuyo solo vínculo y por cuyo solo fundamento tú eres y tienes vida, la necesariedad del amor, y la nada de tu mero yo, de tu ser para sí, se manifiestan sólo por el hecho de que tu ponerte por ti mismo, tu yo, si sólo es para si, alejado y separado de la esencia y la vida en la objetividad en general, y en particular en el objeto amado, desde el momento en que se manifiesta sólo para sí mismo y se desimplica del vínculo con la objetividad y del contenido amado, que durante la vida representa un vinculo ininterrumpido o sólo interrumpido por vínculos de otra clase..., ese tu yo, en esas condiciones, no es nada, se vuelve nada. Sólo una vez eres puro yo, puro tú mismo, sólo una vez eres para ti completamente solo, y ese momento es el momento del no-ser, el momento de la muerte. Y, por ello, la muerte, precisamente por ser la manifestación de tu ser para ti, es también al mismo tiempo la manifestación del amor; en la muerte aparece tu ser para ti por si mismo, pero precisamente porque ese yo mismo en el momento del aislamiento está muerto, no es nada, precisamente porque, en el momento en el que quiere ser sin

el objeto, no es, es éste manifestación del amor, manifestación de que sólo puedes ser en y con el objeto.

Por ello, tu moralidad es la moralidad más inmoral, la más ruin la más baja del mundo, si proviene de la fe en la inmortalidad, si no supera la naturaleza, si no reconoce en la muerte la acción de la más alta libertad, si la deja primero irrumpir ansiosa de devorar como un lobo carnicero sobre los rebaños de los individuos morales, y luego después intenta reparar los daños por la dulzona compasividad de una aburrida inmortalidad, y quiere superar la muerte sólo después de la muerte, después de que ya ha venido. En efecto, la muerte sólo puede ser superada antes de la muerte. Ahora bien, a la muerte sólo se la supera por medio de la verdadera y total renuncia del yo, por el reconocimiento de la voluntad general, de la voluntad de Dios, por la apropiación de esta voluntad, e igualmente del conocimiento y consideración de la muerte en su esencia y en su verdad, que necesariamente van aparejados a aquello. El pensador y observador profundo vence a la muerte, porque reconoce a la muerte como lo que es, como un acto inmediatamente relacionado con la libertad moral; se contempla a sí mismo en la muerte, reconoce en ésta su propia voluntad, el acto de su propio amor y libertad. Reconoce ciertamente que, en la muerte natural, no se trata de que la muerte comience por primera vez, sino de que concluye y termina; que la muerte no es más que una exhalación, una expiración de la muerte escondida dentro; que en la muerte externa y sensible sólo es liberada, soltada y aislada la muerte aprisionada y atada —dado que la muerte del yo, vinculante y vinculada y ligada, es amor—, lo mismo que la planta se desprende y exhala de nuevo las sustancias que previamente había aspirado y absorbido. Pues, ¿de dónde puede venir la muerte, sino de lo más íntimo de ti? ¿Acaso surge del osario, sube desde el interior de la tierra e irrumpe en ti por la noche como un ladrón? ¿Es quizá el esqueleto o una mu-

jer que tenga existencia independiente? En absoluto; sólo es la manifestación del acto de la separación, desunión y desagregación internas, la verificación de tu amor, la proclamación externa, realizada en silencio por ti a lo largo de toda tu vida, de que tú, sin y fuera del objeto de amor, no eres nada. Pero, ¿puede ser la separación todavía un acto de amor? ¿Y cómo puedes todavía hacer esa pregunta? El último, el más extremo y elevado acto del amor; si la separación no fuera no-ser, no fuera muerte, entonces, naturalmente, no. ¿Qué madre ama más, aquella que sólo puede estar junto a y en torno a sus hijos, o la que, para dar fe de su amor, es capaz de separarse de lo más querido? ¿Pero, cómo mueren los animales, las plantas?, ¿de dónde les viene la muerte? Sólo porque los hombres mueren, es la muerte del hombre el fundamento de la muerte de las plantas y de los hombres, como también la muerte de los que aman de verdad y de los individuos morales es el fundamento de los que aman menos, finita y limitadamente, y su muerte arrastra consigo la muerte de éstos; lo más elevado es siempre el fundamento de lo más bajo, la voluntad verdaderamente moral es voluntad general, infinita, omnipotente y omnipresente. De lo más alto, de Dios, trae el hombre la muerte aquí abajo y la instila en la Creación; ella es el amor que aparece en el hombre a la clara luz de la conciencia, es la voluntad divina, el hombre puro, quien incluso está presente en la voluntad propia, pues de lo contrario no podría querer nada, quien cumple el acto de la muerte en el hombre y en la naturaleza. El primer hombre trajo y trae todavía ahora la muerte al mundo; el hombre primero, es decir, el hombre espiritual, el hombre original absorbido puramente en la verdad y en Dios, muere primero, muere antes; su muerte es una muerte original, primitiva, omnipotente; todo lo demás, planta, animal, hombre egoísta, muere después de aquél y reproduce su muerte. Si todo tiene su modelo primitivo, su esencia espiritual, un origen divino y el más

elevado, ¿no debería también tener la muerte su modelo ejemplar, su fundamento en el último fundamento y esencia de las cosas? Tiene que haber una muerte primitiva y premundana; búscala y la encontrarás.

El recuerdo, por continuar de nuevo el tema interrumpido tras este largo inciso incidental, es, en la significación arriba expresada, el principio, o al menos el fundamento y posibilidad de la historia. La prueba fáctica de que no existen sólo almas individuales, es decir, personas e individuos, sino también el espíritu mismo, la prueba efectiva de que, lo mismo que la conciencia, también el recuerdo es una actividad general del espíritu mismo, es la historia. Frecuentemente —y a decir verdad con toda corrección, de acuerdo con las ideas que se suelen unir con los conceptos de historia y recuerdo— se separa lo sucedido realmente de los hechos del recuerdo, y se contempla el recuerdo sólo como una consecuencia, un regalo que les toca en suerte a los descendientes, como un accidente, que sólo debe su existencia a papeles o a piedras. Puesto que el recuerdo puramente imaginado se vuelve un bien subjetivo, es completamente natural que incluso la existencia de la historia, para nosotros por lo menos, se haga dependiente de la existencia de un público de sabios venerables, y que el recuerdo mismo, puesto que es representado sólo como el recuerdo subsiguiente de personas, sea separado de la historia como historia real. Es perfectamente correcto; Roma habría sido lo que ha sido, habría hecho lo que ha hecho, habría una historia de Roma, aunque nada de Roma fuera conocido para el altamente venerable público de sabios, y la existencia de una Roma depende para ese mismo público solamente de papeles, porque sólo conoce la historia del mundo de los papeles, y no la historia del mundo espiritual y real. Es verdad que, por desgracia, papeles y piedras son sólo los medios externos del recuerdo que hacen posible el recuerdo de determinados individuos, pero tienen su fundamento en

el recuerdo mismo. Para los individuos determinados que existen separados, fuera unos de otros y detrás unos de otros en el espacio y en el tiempo, es el recuerdo de lo histórico, por necesidad, un recuerdo indirecto o mediado; pero como los individuos mismos no son la esencia, la verdad ni el espíritu, esa mediación es sólo la manifestación de la unidad y generalidad del recuerdo, del mismo modo que la necesidad de que yo sólo me haga consciente por medio de otro, de que mi conciencia sólo sea una conciencia indirecta y mediada, es sólo una prueba y una manifestación de la unidad y generalidad de la conciencia. La historia descansa en una absoluta unidad de la conciencia y del recuerdo, en la unidad del espíritu consigo mismo; la unidad según la esencia es, según la existencia, mediación, para los individuos que existen de forma separada y determinada; pero los medios externos y la mediación son sólo posibles bajo el supuesto y sobre el fundamento de la unidad inmediata de un espíritu general y de un recuerdo general. La historia es, como la vida del particular, un ininterrumpido proceso de recordación, en el que el espíritu convierte en sí a los individuos, a las existencias individuales, realizando así sólo lo que ya son en sí mismos, objetos de su conciencia. Sin muerte no hay, pues, historia alguna, y ninguna historia sin muerte*. La historia es la conciencia del espíritu, la esencia misma como proceso, en actividad, o la conciencia como recuerdo. El individuo muere porque es sólo un momento sucesivo en el proceso de recordación del espíritu, muere sólo en el interior y en la superficie de la historia, porque es un miembro de la totalidad histórica. La humanidad, por ser su principio un espíritu, una con-

* Esto es lo que dice literalmente el texto. Si se tratara de un lapsus del autor que no advirtiera la repetición, podríamos suponer la formulación de un retruécano: «Sin muerte no hay, pues, historia, ni muerte alguna sin historia». *[N. del T.]*

ciencia, no es una totalidad, una unidad, en el mismo sentido que un rebaño de ovejas, que solamente consta de particulares y que sólo es real en particulares, que, dentro de su unidad, son sólo para sí, sólo individuos que satisfacen sus particulares necesidades para sí solos, y que por esa unidad no sufren en sí ningún daño, ninguna ruptura ni negación. La humanidad es un todo que tiene autonomia como todo, que tiene realidad como todo en cada particular, una unidad penetrante radical y viva, una unidad absorbente que disuelve en sí a los individuos. Las ovejas por lo tanto existen en su unidad porque su unidad es precisamente el rebaño, una unidad que abarca y comprende sólo de forma externa, que carece en sí misma de autonomía, una unidad porosa y floja, carente de espontaneidad y de espíritu; porque, existiendo sólo en yuxtaposición y simultaneidad, su unidad es sólo un espacio. Los hombres, por el contrario, porque no son gansos ni ovejas, y porque precisamente se diferencian de éstos en que su unidad tiene autonomia en sí y por sí misma, constituyen una esencia real, existen en una historia, en sucesividad. La unidad esencial, penetrante y radical, tiene meollo y sal en si misma, es en sí compacta como el diamante, tan corrosiva como el aguafuerte, tan absorbente como el celo, todopoderosa como la luz del sol, cauterizante como el dolor, tan martirizante como el sentimiento de la culpa, tan terrible como la venganza, tan transparente como el cielo y tan profunda y obscura como el infierno; esa unidad es la negación interna y esencial de los individuos. La historia es la realización de la conciencia, la manifestación de la unidad en el tiempo, la puesta en acción de la negación esencial, y por ello la puesta en acción de la misma en la existencia. Los individuos existen unos fuera de otros en tanto que individuos; la puesta en actividad de la esencia en la existencia de ellos es por consiguiente el surgimiento de los mismos inseparablemente de su transcurrir, es su tener que ser unos después de

otros, es el hecho de que la existencia de los individuos es sucesividad ininterrumpida, es historia. El tiempo no es más que el espíritu en celo y en ira, la esencia enfurecida, el *furor divinus*, el espíritu, que en la corriente de su propio entusiasmo arrastra y entusiasma al mundo. Por lo demás, aquellos que del simposio de la historia, aderezado con salsa ática, no sacan más que una modorra moral, incapaces de recibir en sí o de acercarse a la llama divina del entusiasmo, desean a pesar de todo esperar un más allá, para curarse en él de su modorra y de su mezquindad con los boquerones y pepinillos sazonados del más acá —pues la determinación, la materia y contenido, el gusto y la sal, el más allá sólo los recibe del más acá—. Desean de todas las maneras andar erráticos por los elevados Alpes de la historia buscando hierbas singulares para pisarlas y triturarlas, y prepararse con ellas de esta manera el alimento para una vida futura. Al sol de la conciencia, su más allá se derrite como la mantequilla. La eternidad es el suelo mismo de la historia, la fundamentación interna y la base que la atraviesa. Como el cuerpo orgánico, la humanidad está encerrada en permanente movimiento, en renovación ininterrumpida, en creación y cambio de sus miembros, los individuos. Pero ella, como totalidad, como la propia conciencia, está por encima del tiempo. El tiempo, por así decirlo, está justo en el centro, entre la totalidad y los particulares, es solamente la referencia, la relación del todo a los miembros, de la unidad a los individuos. Dentro y por encima de los cambios históricos, la conciencia es al mismo tiempo un presente firmemente incambiable, ininterrumpido; de manera inmediata, ininterrumpida e intemporal, se cierra para ella un tiempo junto al otro; desde los tiempos históricos más lejanos, hasta donde el ojo del investigador del tiempo y de la historia puede abrirse paso, e incluso donde la historia misma se pierde en la oscuridad, es decir, en su eterno y todavía hoy actual comienzo de la esencia, el cual por la mis-

ma razón deja de ser históricamente, es decir, temporalmente comunicable, desde aquellos tiempos hasta los nuestros de ahora, la conciencia, en su unidad no interrumpida por ningún transcurso de tiempos ni por ninguna clase de separación de tiempo, es un presente. Si la humanidad como totalidad, si la conciencia fuera separada e interrumpida por épocas, no sólo la historia, sino también la existencia de cada época particular serían imposibles; lo mismo que sería imposible que yo, un individuo, tuviera una historia, si al igual que mi individualidad recae en el tiempo, también recayera en él mi conciencia, o si, lo mismo que mis sensaciones, sufrimientos, experiencias, acontecimientos separados por el tiempo, son temporales, también la conciencia misma en mí estuviera separada de sí misma por el tiempo, e interrumpida por él. Por encima del cambio de los tiempos y de los individuos, por encima de las olas de lo que viene y va, la conciencia misma, en una serena igualdad consigo misma, en una unidad no partida, en una ininterrumpida serenidad, es un presente actual consigo misma; y solamente dentro de esta unidad de la conciencia que ilumina, aúna y abarca a todos los pueblos, épocas e individuos, está la humanidad en permanente actividad, movimiento y desarrollo. La historia, como autoconfirmación de su esencia y de su espíritu autoconsciente, pensante y racional, no es, sin embargo, ningún puro discurrir, como el discurrir del agua, donde siempre lo mismo sigue a lo mismo, sino un discurrir en sí diferentemente determinado por la finalidad y por la razón a través de hitos separativos. La existencia histórica del individuo es por ello una existencia finalísticamente determinada; es un miembro determinado de la totalidad histórica; en esta determinabilidad, tiene su destino, y el fundamento de la muerte del individuo es por ello no sólo el fundamento indeterminado de que es el miembro de un todo, sino el fundamento precisamente determinado por el hecho de que es un

miembro determinado. Todo hombre tiene un destino, una finalidad y determinación racional de su existencia, que aflora y se manifiesta en primer lugar en el individuo como impulso, exigencia, talento, inclinación; la determinación finalistica de su vida es ella misma la fuerza del individuo, su capacidad y talento. El destino del individuo es su esencia sagrada e inmune, el impulso de todos los impulsos, el alma de su alma, el principio de su vida, el genio que defiende y protege, la interna necesidad, el hado previsto de su existencia. Tú debes ser, tú tienes que ser, tal es el lenguaje del destino individual concreto; pero este «deber» y este «tener que» son un «deber» y un «tener que» blandos, no representan ninguna obligación ineludible, son la misma cosa que la inclinación, el alma del individuo, son su esencia. Y la esencia no es, a decir verdad, para aquel de quien es esencia, ninguna obligación, ninguna necesidad interna. El hombre vive tanto tiempo como su destino siga siendo destino, mientras éste siga en el hombre y continúe siendo una sola cosa con él. El ser del individuo es, en su calidad de miembro, un ser totalmente determinado, un ser puesto en medida y finalidad; por consiguiente, cuando el destino determinado del individuo determinado, hecho realidad y separado, como objeto del individuo, ha entrado en el mundo real, entonces se ha objetivado el alma del individuo, el principio de su vida, pero, al convertirse su vida en objeto, con ello termina precisamente el ser subjetivo del individuo, su ser en sí y para sí, es decir, el individuo muere. Al hacerse el destino objeto de la realidad y de la idea, se vuelve él mismo un objeto desinteresado de la idea. La capacidad del individuo para algo es la capacidad de la que vive; por ello, si aquella capacidad es agotada y consumida, si ha entrado como cosa en la existencia, también queda consumida la capacidad de vivir. El fin interno del hombre es también el fin de su vida, su medida interna es también la medida de su existencia; el destino interno o ca-

rácter es el comienzo y el fin de su vida. Está por ello fuera de razón el separar el ser de un individuo de su estructura interna, suponer una duración del mismo sin límite, y buscar la verdadera vida en la vida del más allá, carente de finalidad y de determinación. El verdadero ser del hombre es su destino, su finalidad, pero la finalidad es frontera y limitación, y por ello, el ser del individuo, en la medida en que tiene finalidad o es finalidad, es necesariamente frontera. Un ser sin límite es un ser sin determinación ni finalidad. La finalidad produce recogimiento y recuperación del sentido; la consecuencia necesaria de ese recogimiento y de ese estar en el sentido de esa limitación es la muerte. Por lo tanto, aquella vida en la que los individuos existen siempre, y consiguientemente sin destino, sin finalidad, sin medida y sin meta —pues si tuvieran en sí un destino, si tuvieran en su esencia límites y determinación, también tendría que ser su existencia una existencia determinada, limitada y con fin—, aquella vida del más allá es por consiguiente una vida sin recogimiento, sin tener sentido de las cosas, sin razón ni seriedad, una vida para el juego y la apariencia. Por lo tanto sólo en el caso de que antes de la muerte del individuo se haya puesto la nada, debe ser puesto todavía un algo después de ella (naturalmente sólo para el individuo mismo), y tiene entonces que surgir la curiosa pregunta: ¿hay algo o nada después de su muerte?; sólo en el caso de que la historia sea nada, en el caso de que el individuo desnudado desposeído y desembarazado de todos sus elementos históricos, de todo destino, de toda determinación, de todo límite de llegada, de toda medida y de todo fin, sólo si el individuo vano, vacío, sin contenido, hecho nada, sólo por consiguiente si la nada es algo, y si el algo, la vida realmente determinada y determinante, la historia, no es nada, sólo entonces por supuesto está la nada después de la muerte, sólo en el caso de que la nada no sea también algo después de la muerte. De modo que aque-

llos singulares y raros sujetos que sólo piensan vivir después de la vida, no tienen en cuenta que con su más allá no ganan ni arreglan nada, ni que, al plantearse una vida futura, están destruyendo la vida real. En efecto, si hay vida después de la muerte, entonces no es necesaria la vida antes de la muerte, pues la una excluye la otra, la presente elimina la futura, y la futura elimina la presente. En este más acá, que naturalmente sólo puede ser un más acá transitorio, precisamente porque en él todo transcurre razonablemente, es loable costumbre desde tiempo inmemorial que el sastre no cosa en la chaqueta los agujeros con agujeros, que no se compense los daños con daños, que no se paguen las deudas con deudas y que no se hagan regalos con lo robado a aquel a quien se le robó; tales leyes comunes, empíricas, terrenas, dejan de valer en el más allá y desde el más allá; el más allá —y sólo esto es su ventaja y recomendable diferencia con relación al más acá— tapona los agujeros con agujeros, llena con vaciedad, vivifica con aniquilación, compensa sin poner nada, satisface el hambre con hambre y enriquece a alguien robándole. ¿Quién podría pues extrañarse de que el más allá sea el delirante y loco más acá?, ¿para qué tendría que existir, si en él no podría suceder nada que en absoluto se diferenciara de lo que en el más acá sucede, si en el más allá no podría vivirse de las deudas que en la vida real se contrajeron, si no podría alimentarse de la nada del presente? ¿Para qué tendría que existir, si en él no fuera algo lo que en el más acá no es nada?

El verdadero más allá, el cielo, en el que el individuo se libera de la determinación y de los límites de su individualidad, y con ello de ésta misma, es el amor, la contemplación, el conocimiento; sólo en éstos puedes estar en lo infinito, pero no en tu ser individual y personal, ni según él. Ahora bien, tu ser individual, que está libre de la presión de la realidad y de la limitación de tu individualidad, es tu ser como imagen, como objeto del recuerdo. Sólo

este es el reino de los muertos, la región de las almas separadas. Del contenido y ámbito del destino del individuo pende también la extensión y la significación del lugar que el individuo conserva en el recuerdo. Si el destino del individuo fue un destino limitado, y si el ámbito de las acciones que lo realizaron tuvo una inferior proporción, en la misma medida el ámbito del recuerdo es un ámbito menor, y más evanescente; si, por el contrario, fue el destino un contenido general e infinito, y las acciones que lo realizaron fueron por ello de contenido y ámbito infinito, entonces es también el recuerdo un recuerdo general, un recuerdo verdaderamente histórico. De la condición moral de las acciones, de si son buenas o malas, depende luego también la condición del recuerdo; que éste represente castigo, abominación o recompensa, agradecido y bendito reconocimiento. Cielo e infierno tienen su verdadera existencia y su fundamento sólo en la historia, y ello por cierto en una historia como es la que constituye un eslabón en las unidades populares y etnográficas e historias de los pueblos. El cielo, tomado en su acepción más primitiva, es la independización y materialización del recuerdo, lo mismo que éste es la bendición, el agradecimiento, el amor y la admiración. El origen del cielo y del infierno sólo hay que buscarlo en la vida histórica de los pueblos primitivos, que mantuvieron el presente en una relación íntima, ininterrumpida con el pasado, y para quienes la historia todavía no era una narración de lo sucedido, sino vida real, y el pasado representaba el substrato esencial y el espacio fundamental de la existencia presente, y en estos pueblos por lo tanto los individuos no se separaban de la vida real, común e histórica, ni tampoco a causa de esta separación, de esta desnudez que todo lo frustra, se representaban su individualidad como algo esencial, como suelen hacer los individuos del mundo moderno. La más elevada vida del individuo que no destruye la realidad ni la historia, que se sabe y vive dentro

de la unidad con su pueblo y en mutua relación con la historia está, según se festeja en los cantos de su pueblo, en pervivir en el agradecido sentimiento de la posteridad. El cantor del pueblo y el pueblo mismo se representaban el recuerdo como un reino real y existente. Precisamente porque el pago del recuerdo que agradece o maldice es un pago real, y porque el recuerdo, como recuerdo general e inamovible del pueblo, es un verdadero reino, fue necesario, independientemente de otros motivos, que fuera también imaginado y pintado como un reino material y existente. Incluso cuando se disolvieron las unidades étnicas del mundo antiguo, y con ellas la idea limitada de un pueblo, como la humanidad misma, se extendió a la idea general de humanidad disolutoria de la diferencia de los pueblos, incluso en la propia cristiandad, naturalmente en la cristiandad primitiva, que fue la que tuvo pureza y enjundia, la fe en el cielo y en el infierno no se separó de la vida real e histórica, ni de la idea de unidad y comunidad, pues el cielo estaba sólo destinado a aquellos que vivían en unidad con la Iglesia, el pueblo y la Ciudad de Dios; los otros eran arrojados al infierno. Naturalmente, a los sujetos modernos, que hacen de su sensación y de su propio saber la medida de lo real, no les basta con el pago de la historia. Si lo que hay después de su muerte no sigue recayendo todavía, también después de ella, en su propio saber y sensibilidad, entonces no hay nada después de la muerte; si ellos mismos no reciben la recompensa por sus buenas acciones, entonces, así lo claman a gritos, no hay recompensa ni castigo algunos, no hay Dios. Para ellos, todo radica en su diferencia con los demás, no en la realidad de lo bueno en sí y por si, no en la esencia, ni en la verdad, no en el amor, unión con la esencia y con el otro que anula toda diferencia. Por consiguiente, si después de la muerte no pueden seguir diferenciándose, entonces, dicen ellos, no hay nada después de aquélla.

Los sujetos modernos sólo conocen acciones subjetiva-

mente morales; la condición subjetivamente moral es para ellos la única y absolutamente esencial condición de una acción, incluso la condición por la que una acción recibe el carácter de acción. Una acción infinita y general, una acción del espíritu mismo, como es la historia, como son las acciones histórico-universales, no son objeto para el saber de ellos. Acciones que son en sí mismas ser, acciones cuya realidad no descansa en la acción íntimo-subjetiva, en la intención moral, sino en ellas mismas, son para ellos un absurdo. La historia es para ellos sólo una historia de acciones subjetivo-morales, y de circunstancias, acontecimientos y situaciones. Ser, esencia, espíritu no son objeto para ellos en la historia. Sólo ven un hervidero de acciones que, sin fin, se suceden unas a otras y se enmarañan unas con otras; el ser en el presente y en el pasado se determina por lo tanto para ellos por relación a un ser en el futuro, y por relación a la moralidad de las acciones referidas al país donde hay para ellos una recompensa diferenciada, lo mismo que en el más acá y a cambio de ello, existe para ellos una acción diferenciada. Los modernos sujetos, enfermos de la vista y del espíritu, siguen sin advertir aquí que, de esta manera, convierten en nada tanto el contenido del más allá como el del más acá, no se dan cuenta de que destruyen los dos al mismo tiempo. La existencia diferenciada de la recompensa anula la esencia de la recompensa, la existencia privilegiada de la acción anula la esencia de la acción. Las recompensas futuras no me compensan ni ahora ni nunca los dolores y sufrimientos presentes; una recompensa que viene detrás, que me es otorgada, cuando los sufrimientos han pasado, cuando yo ya no tengo necesidad del pago y consecuentemente tampoco tengo la sensación de ser pagado, una recompensa separada abstraída de la vida de la acción, no puede ya ser reconocida como recompensa. Ahora bien, tan vano y sin entidad es una recompensa separada, como vana y sin entidad es una acción que existe

aparte y separadamente de su esencia, pues el verdadero pago de una acción es su esencia misma.

La verdadera fe en la inmortalidad es la fe en el espíritu mismo, en la conciencia, en su absoluta esencialidad y en su infinita realidad. En la medida en que el espíritu mismo es el principio de la historia, y por ello pasado, presente y futuro son superados e idénticos en el espíritu y en la conciencia, en esa misma medida la fe en la inmortalidad es una fe en la realidad del pasado, en la realidad del futuro y del presente (considerado no en su aislamiento, sino en su esencia, en su relación esencial con el futuro y con el pasado). Puesto que la unión de pasado y futuro con el presente está por necesidad puesta por la conciencia, se encuentra por ello también la creencia en la inmortalidad casi en todos los pueblos. Lo verdadero en la común creencia en la inmortalidad, y por lo tanto también incluso en la moderna fe en la misma, aunque para aquellos que la alimentan lo propiamente verdadero en ella no es objeto de su conciencia, sino que por el contrario relacionan con ella opiniones y pareceres contrarios a la verdad, lo verdadero, decimos, en esa creencia consiste solamente en que constituye una representación sensible de la naturaleza de la conciencia, y en que en ella se fija el fundamento, el elemento y condición de toda historia, la unidad de pasado, presente y futuro, y se lo eleva a la categoría de un objeto, si no del conocimiento y de la conciencia, sí de la representación oscura y de la fe. Así pues, tu fe en la inmortalidad es sólo verdadera fe si es una fe en la infinitud del espíritu y en la inmarcesible juventud de la humanidad, en el amor inagotable y en la capacidad de creación del espíritu para, desde el seno de su plenitud, manifestarse en formas individuales nuevas, y dar curso a nuevas esencias para enaltecimiento, disfrute y contemplación de sí mismo; si es la fe en que la verdad, la esencia, el espíritu tienen una existencia verdaderamente independiente de los individuos y la humanidad

una existencia independiente de la existencia de estos individuos determinados y presentes; si, consecuentemente, es la fe en que estos individuos presentes y determinados no son inmortales ni imperecederos, es decir, la fe en que, en verdad, no son los últimos individuos en los que se agote y consuma la esencia de la humanidad. En caso contrario, tu fe no es una fe en la esencialidad y realidad de lo esencial, sino de lo finito, y tu fe en la vida eterna es una fe en la vida de todos los tiempos. El tiempo es un hijo de la verdad, sólo manifiesta naturaleza, es el espejo del ser, no causa dolor ni daño a ninguna cosa; sólo transcurre y se consume en el tiempo lo que por esencia es pasajero; sólo mueve con su aire el velo en el templo de Isis, toda su acción consiste en descubrir. Por lo tanto, si los individuos actuales y pasajeros fueran inmortales, entonces aquella vida, en la que el presente es aislado y los individuos de ese presente son un último y un definitivo absolutos, aquella vida en la que, consiguientemente, lo temporal es eterno, lo perecedero imperecedero, y las personas determinadas y concretas tienen una consistencia y un permanecer absolutos, entonces, decimos, aquella vida a la que se llama vida eterna no sólo es, consiguientemente, temporal, sino la vida más alta y absolutamente temporal, lo más temporal pensable, es decir, la vida más falta de verdad y la más finita, el superlativo de toda temporalidad y de toda finitud. Por el contrario, esta vida, a la que tú sólo llamas esta vida, como si sólo fuera una vida singular, es vida absoluta, eterna e infinita, pues en ella se consume lo finito, ella es lo temporal no eterno. El pasar, el perecer, está en esta vida sólo porque en ella misma está la infinitud. El pasar, el perecer, sólo ocurre en la infinitud. Muerte y tiempo son ellos mismos el presente de la eternidad, el espíritu infinito en la acción. Tu fe en la inmortalidad es sólo verdadera si es la fe en esta vida, en el carácter perecedero de lo perecedero y en la eternidad de lo eterno, sólo si es fe en la *existencia* de Dios.

Conclusión

¡Oh divino amor! ¡Permíteme ahora una vez más, después de haber echado suficientemente la mirada turbadora a las turbias manifestaciones del presente, en oposición a las cuales la verdad misma puede parecer, no como verdad, sino sólo como oposición, permíteme de nuevo, digo, sumergirme en el placentero y beatífico pensamiento de tu esencia que abarca y unifica todo lo particular! Tu eres Dios, esencia, toda esencia; tú eres la conciencia misma que todo lo ilumina, el pensamiento mismo, el espiritualismo, el tiempo mismo que todo lo aniquila, el espacio mismo que lo dispersa todo. Dios, eres tú como el amor mismo, como toda esencia, como toda conciencia, todo espíritu, todo tiempo, todo espacio, toda naturaleza, todo, tanto en su unidad como en su diferencia, eres mi afirmación y mi negación, el fundamento de mi vida y el de mi muerte, todo en uno. Como tiempo eres tú mi pasar, como espacio, mi permanecer, como esencia eres mi fin y como conciencia mi principio. Como todo, como espíritu y naturaleza, como conciencia y esencia, como

tiempo y espacio, tú no eres solamente la unidad de lo diferente, sino incluso la diferencia de lo diferente, la independencia de los seres independientes, la multitud de las muchas cosas, la existencia de los existentes, la limitación de lo limitado, la determinación de lo determinado, la particularidad de las cosas particulares. ¿Cómo podrías serlo todo, cómo podrías ser el amor, si sólo fueras la unidad en lo uno y no también la diferencia en lo diferente, si sólo fueras lo común y no también lo particular y lo singular, si sólo fueras lo infinito y no también lo limitado y determinado? Tú lo eres todo; eso es indudable, eres incluso toda verdad. Pero, ¿qué y cómo es este todo? ¿Es este todo un todo como uno, o es también este uno como un todo disociado, como un todo diferente? ¿Cómo podrías serlo todo, si solamente fueras todo sólo en su vinculante unidad, y no también en su diferencia disociativa? ¿Serías tú sólo algo, si sólo fueras todo en su unidad, y por consiguiente en la diferencia sólo de su diferencia? Si sólo fueras la negación de lo diferente y particular, entonces serías, como negación de lo diferente, sólo algo diferente de él, en tanto que pura negación, y por consiguiente, como pura oposición de lo diferente, caerías tú mismo todavía bajo la idea común de lo diferente, y serías de esta manera comprendido bajo la idea de lo diferente, y no bajo la idea de todo. Tú lo eres todo solamente, en verdad, en la medida en la que eres la idea de todo, todo es comprendido en ti, pero tú mismo en nada más que en ti mismo eres comprendido. Lo infinito afirma al negar, y niega al afirmar; lo infinito es infinito por doquiera, pero no sería en todas partes ni infinito, si su negación fuera por sí algo separado, algo aparte, si hubiera una pared separatoria, una frontera entre ella y la afirmación, si, por lo tanto, la negación fuera una negación finita, si terminara en la afirmación, como ésta en aquélla. Lo finito no es en lo finito, como quiere y cree la forma de pensar que no considera al espíritu ni a Dios, sólo lo infinito es en lo

infinito; pero precisamente la infinitud es la infinitud de lo finito en lo infinito, es la negación de lo finito, en lo infinito está en efecto lo finito en su fin, no en sí y por sí, es decir, en su negación, pero ciertamente esta negación es en lo uno su afirmación; lo finito en el fin de lo finito, en el límite de su limite, en la finitud de la finitud, en la negación de su negación, está precisamente sólo en su afirmación. Si tú, hombre, no puedes comprender en sí misma esta naturaleza de lo infinito consistente en que su negación es su afirmación y viceversa, intenta entonces por lo menos captarla en el símil y en la imagen acerca de cómo una negación puede ser también una afirmación. ¿Acaso la ira del padre que castiga, la cual como ira y castigo representa la negación del niño, no es también el amor al niño, la voluntad de lo mejor para él, y por lo tanto la afirmación del niño? El padre está con el hijo en una relación semejante a la del infinito con lo finito; el niño es el hombre en el grado de su finitud y de su apariencia, el padre es el hombre en el último e infinito grado, en el grado de la esencia, desde cuyo grado, por lo tanto, el hombre, como individuo concreto, ya no es comprendido en progreso, sino en regreso, ya no en aumento, sino en disminución, porque él, estando en el más alto y último, en el grado infinito que no tiene como frontera ningún otro, y, mucho menos otro más alto que él, en sí ya, como ser singular determinado, ha llegado al final de su vida. La ira, por el contrario, con la que un niño hace daño a otro niño, es sólo negación, pues el uno está con el otro en la relación de lo finito con lo finito. ¿Acaso en el amor no es la propia negación afirmación? Cuando tu corazón arde de amor por un ser, le dañas y le expolias, le privas de su despreocupada y satisfecha unidad consigo mismo, le enajenas su existencia separada, su independencia. Tú quieres y ansias y exiges estrictamente que sea sólo contigo y para ti, que sea una sola cosa contigo, y no que exista separado, es decir, libre e indepen-

diente de ti; si por lo tanto el ser amado quiere separarse de ti, retomar su existencia independiente, o simplemente no renunciar a ella, entonces entra en escena la fuerza de negatividad del amor y la actividad del amor sólo como negación, solo e independientemente para sí, y de esta manera, al moverse la negación en el sentido de una existencia separada, el amor se vuelve odio destructivo, ira, venganza, enemistad. Ahora bien, ¿acaso el amor como tal amor, en su negación de la existencia independiente, no es afirmación? ¿Acaso, en general, la negación, que es el amor, no es la más alta, profunda, segura y real afirmación que pueda haber?, ¿cómo puedes hacer tú la mayor afirmación de un ser más que amándolo?, ¿cómo puedes valorar, reconocer, confirmar y hacer actuar a un ser en mayor medida que amándolo? Pero ¿acaso de esa comprobación activa y de esa afirmación del ser puedes separar la negación del mismo? Si el amor se transforma en odio y enemistad, al alma no llegan éstos de ninguna parte más que desde el amor. Enemistad y odio son pura negación; ¿cómo podría el amor transformarse en odio y enemistad, cuando éstos se originan de él, si no fuera ya en sí mismo negación? ¿Qué otra cosa es la enemistad sino la negación que en el amor es infinita negación, que no tiene en la afirmación su límite como el de alguien separado de él, y, que, por consiguiente, es incluso afirmación puesta fuera de sí en calidad de negación finita, esto es, de negación pura e independiente? En efecto, ¿acaso no es la muerte —por mostrarte la verdad incluso en ella como ejemplo—, aunque es negación del individuo, también al mismo tiempo la afirmación del mismo? La muerte es la manifestación de que tú no eres un ser sin destino, sin finalidad, y, en consecuencia, sin límite; al negarte, es la manifestación, la confirmación, la afirmación de tu límite de tu finalidad, y, en consecuencia, de tu destino, pero, al ser precisamente ese límite el destino interno de tu individualidad, que convertía a ésta en lo que ya era, la

muerte es así el testimonio, la prueba efectiva, la afirmación de tu límite, la afirmación misma de tu individualidad, o, en la negación de la misma, es al mismo tiempo la prueba de la realidad de ella. La finalidad destina determinando, limita, delimitando, quita, enajena, niega, pero la finalidad, así como quita, da, pues convierte aquello de lo que es fin en aquello que es, afirma; sin finalidad no hay individuo, sin límite no hay ninguna finalidad ni muerte; la muerte pues, como manifestación de la finalidad, es a la vez afirmación y negación. La finalidad del individuo, en realidad su individualidad misma, no es por ello eliminada ni quebrantada con la negación de su existencia, sino que continúa ininterrumpidamente. Incluso la finalidad de un individuo, por ser finalidad de su existencia, tiene su ininterrumpida prosecución en la existencia de un nuevo individuo, cuyo destino es la misma finalidad.

Si pues lo infinito afirma al negar, y en su unidad superadora es al mismo tiempo diferencia que otorga existencia y permanencia, ¿qué significa esto, sino —dándole la vuelta a la frase— que el límite en el infinito mismo es ser, la individualidad realidad, la determinación la existencia e incluso la esencia, la vida incluso inmortalidad, el tiempo eternidad, un momento la infinitud, y un punto la incomensurabilidad? ¡Ojalá, amor, me resolvieras de nuevo los secretos y enigmas del ser! Cuando mi alma se hace amor, se agrupa y concentra en un punto, se determina y se limita; sólo en ese recogimiento y concentración del amor adquiere mi alma cualidad y carácter; ahora bien, ¿acaso no es esa opresión y concentración del alma en las barreras y en la condición del amor al mismo tiempo el mayor goce, la mayor ventura y libertad? ¿Acaso el puro ser excluye el límite y la determinación?, ¿no es ese límite del amor infinitud misma y ser puro? ¿Qué otra cosa es el mayor y más alto goce sino el puro ser mismo, en la medida en que es objeto de la sensibilidad?; pero el

amor es el mayor goce, y sin embargo es una determinación, una cualidad del alma; ¿excluye, pues, el puro ser la limitación o la limitación al puro ser? El amor es el sentido de la infinitud, no es una sensación de lo determinado y limitado, pues entonces sería él mismo —cosa que no es— una sensación determinada y limitada: el amor es la sensación de la esencia; y aunque una esencia determinada pueda constituir el objeto externo de tu sensación, lo cierto es que ese objeto es para ti tan sólo la ocasión para la sensación de la pura esencia, pero, en la sensación misma del amor, incluso siendo en y de una esencia concreta, sólo es objeto para ti la pura esencia; pero la pura esencia es igualmente puro ser, y la sensación de la pura esencia y del puro ser es ella misma pura esencia y puro ser. El amor pues, algo limitado, abarca sin embargo la infinitud. Pero si la limitación, y todo lo que además pueda ser expresión de la limitación, en lo infinito mismo es infinitud, entonces el fin del individuo no es ante lo infinito y en él ningún fin; lo mismo que, en él y ante él, el pasado de los individuos actuales no es algo pasado separado del ser presente, tampoco, en él y ante él, el ser de los individuos muertos está separado de su pasado. Los individuos que para sí mismos ya no existen en la relación finita consigo mismos, ni para nosotros en la relación finita con nosotros mismos, existen todavía en y ante lo infinito; están muertos sólo por relación a sí mismos, como individuos determinados y también para nosotros mismos, precisamente como tales, pero no con relación a la esencia misma y al infinito. Los hombres mueren por lo tanto, sólo por relaciones, de unos para otros y de unos ante otros, y la muerte misma descansa en la comparación. Igualmente la muerte tiene tanta realidad como realidad tiene la comparación y la relación. Sólo bajo el supuesto de la realidad del punto de vista de la comparación y de la relación, se puede hablar de la realidad de la muerte o de la inmortalidad. Tú sólo puedes decir de algo que está

muerto comparándolo con lo que era antes y con lo que tú mismo eres. El fin mismo de un individuo existe sólo para ti, y a lo sumo para él sólo en la medida en que presiente el fin, pero en tanto solamente presienta el fin, éste no es tal todavía; la existencia del fin excluye la existencia del individuo mismo; y, así pues, la existencia del fin, el fin mismo, el fin real no es para el individuo; ahora bien, en la medida en que el fin del individuo no es para él mismo, tal fin sólo es fin para ti y no para el que termina; para el individuo sólo el fin sería fin, si él en el fin no terminara, si en la muerte, supongámoslo por un momento, estuviera aún vivo, si el sentimiento de su no-ser lo tuviera él sólo, cuando estando en el no-ser estuviera al mismo tiempo en el ser. Sólo antes de la muerte, pero no en la muerte es la muerte muerte y dolorosa; de esta manera, la muerte es un ser espectral, tal que sólo es cuando no es, y que sólo no es cuando es. La negación de la vida, que es lo único que es la muerte, no es ninguna negación vital ni real de la vida. Por consiguiente, el fin del individuo, puesto que no es para él mismo, tampoco tiene ninguna realidad para él, pues para el individuo sólo tiene realidad lo que es objeto de su sensación, lo que es para él. El individuo deja de ser para otro, no para él mismo; la muerte es sólo muerte para los que viven, no para los que mueren; para éstos, sólo existe la muerte, y sólo es ésta terrible, precisamente cuando todavía no es muerte. Pero, puesto que la muerte sólo es para aquellos cuyo fin no es ella todavía, para los cuales tiene realidad mientras y en tanto vivan, mientras y en tanto ella es objeto para ellos, entonces la conclusión es que la realidad de la muerte es sólo relación. Tú comparas el ser muerto con el ser vivo, según es todavía en tu representación, y sólo en la comparación consolidas la idea de la muerte y la contrapones a la vida como algo separado; por eso los hombres mueren sólo en apariencia; la muerte misma es sólo apariencia, idea, no realidad. La muerte no es ninguna aniquilación

positiva, sino una aniquilación que se aniquila a sí misma, una aniquilación que es ella misma ilusoria, que no es nada; la muerte es ella misma la muerte de la muerte; al dar fin a la vida, finaliza ella misma, muere por su propia falta de sustancia y de contenido. Una aniquilación real es sólo aquella que ella misma está dentro de lo real; que quita lo real al mismo tiempo que permite el mantenimiento y conservación de lo real; que es una aniquilación parcial y no total; que por lo tanto enajena sólo lo real de determinada realidad, no lo real de la realidad misma; que elimina determinadas cualidades y predicados de lo real, pero que no suprime la esfera misma de lo real. Una aniquilación de esta índole es sólo algo, precisamente porque sólo algo toma; la decisión de si es real o no depende del contenido y del ámbito de aquello que toma; una aniquilación que lo toma todo, es, por lo mismo, nada; al tomarlo todo, deja de tener calificación y contenido, al eliminar toda realidad, elimina su propia realidad. Real negación o aniquilación es, por consiguiente, sólo aquella que ella misma niega algo determinado o real. Una negación así es la desgracia, que es una negación de lo real dentro de la esfera de la realidad que permanece no negada, una negación de lo real por lo real, al igual que, si desde la superabundancia de todos los bienes soy puesto en el estado de extrema indigencia, esa destrucción de mi felicidad constituye una existencia real, la pobreza, un estado determinado contrapuesto a mi situación anterior. Así pues, la muerte como negación total es una negación que se niega a sí misma, una negación que, al tomarlo todo, no toma nada, o, dicho más claramente, una aniquilación que es la nulificación y aniquilación de sí misma, una aniquilación que no es nada, una negación sin contenido ni significación. Sólo tendría significación en el caso de que negara algo, y si precisamente ese algo que niega fuera su significación, al igual que la negación de mis posesiones, en el caso de que sea negación de una

existencia determinada, de una realidad de pura opulencia, tiene su significación, significa algo, precisamente porque niega algo. Lo que niega la existencia misma, no tiene ello mismo existencia ninguna, pues, al negar la existencia misma, niega aquello en lo que, de lo que y por lo que podría existir; la muerte, por lo tanto, al negarse a sí misma en la negación de la existencia, al no ser nada en la aniquilación de lo positivo, de la vida misma, es por eso mismo la afirmación misma de la existencia, la más infalible y fuerte seguridad y confirmación de la absoluta realidad de la existencia y de la vida. Si la muerte no tiene ningún contenido, ninguna significación, ninguna realidad, ninguna determinación, con toda seguridad, esa falta de contenido y significación sumas, esa su irrealidad y falta de carácter son el testimonio y prueba más evidentes del contenido, de la significación y de la esencialidad en el carácter de la vida. Este pensamiento seguramente te parecerá incomprensible y por ello quizá irracional, si mides por el dolor que a ti, como vivo, te causa la muerte de un ser querido la realidad de la muerte misma, y si no reconoces al mismo tiempo en ese mismo dolor la nulidad de la muerte y la realidad de la vida. La muerte de un ser determinado sin duda para ti, el ser determinado que estabas en estrecha relación con el muerto, es también una negación determinada, o tiene como consecuencia negaciones determinadas; pero tú puedes convertirte a ti mismo, el ser determinado que vive con sus circunstancias y sensaciones, en medida de la realidad de la muerte misma. Pero, ¿qué quiere decir la formulación de que la muerte no tiene más existencia que la relación y la apariencia, y que ella misma es aniquilación que se aniquila a sí misma, que no es nada, qué significa todo esto sino que a la existencia sólo le conviene existencia y a la vida sólo le conviene vida? Y a su vez, ¿qué significa todo esto sino que la existencia, la vida, el individuo —pues la individualidad es la única forma en la que la vida y el ser deter-

minado tienen existencia— son como una realidad realmente incondicionada, sin límite ni negación, que son la más cierta, segura, omnipotente y omnipresente afirmación de ellas mismas y de ellos mismos, y que son la absoluta verdad, la esencialidad y la infinitud mismas?, ¿sería la vida finita?, ¿sería la muerte el límite, el fin de la vida? Sólo algo limita a algo. Finito es sólo aquello que tiene su verdadera esencia en lo que y dentro de lo que termina; de este modo, es finito el mundo, pues el fin y el límite del mundo es su verdadera esencia, Dios; así, también es finito el niño, pues su límite y fin es su verdadera esencia, que es el hombre adulto, cuya existencia es una inexistencia igual a la esencia del hombre genérico. Las cosas determinadas son finitas porque aquello en lo que y dentro de lo que terminan es en relación con ellas mismas infinito, un grado más elevado de la realidad. ¿Sería pues la muerte el límite y el fin de la vida? Si fuera esto, entonces tendría que ser no sólo un existente, sino también una realidad de grado superior, más vida que la vida misma. Ahora bien, la muerte es un límite de la vida que no tiene realidad ni existencia alguna; por ello es la vida infinita, ya que su límite es un no-ser. Lo que en su límite pierde su existencia misma, deja en él de ser aquello que es, lo mismo que la vida deja de ser vida en la muerte; es infinito, como es simple e impartible aquello que deja de ser lo que es, cuando es partido. Aquello cuyo límite es negación pura, indeterminada y sin cualidad, y por ello, a causa de esta falta, de esta carencia de todo lo objetivo, determinado y real, es negación que se elimina a sí misma, esto no es sólo una afirmación determinada, una realidad determinada, sino una realidad infinita, absoluta. De la medida del ser depende en efecto la medida del no-ser, del grado de la realidad depende el grado de la negación; pero lo que no es pura negación, lo que no es todo negación, precisamente porque, como negación parcial no es negación de todo el ser, sino de un determinado grado del ser,

eso es un grado de la realidad, una cierta medida del ser, una existencia objetiva, un algo determinado, una esfera de la realidad de alguna manera cualificada, una esencia propia que delimita y caracteriza. Si por lo tanto la vida no fuera pura e infinita realidad, tampoco su negación sería pura negación, sino una negación determinada, una negación existente como un algo real o esencia, no la muerte. Aunque la vida tiene su más decisiva, su más fuerte y expresiva realidad en la sensación antes que en nada, sin embargo prueba la vida esa su realidad infinita, que niega toda negación, ya en sus estadios más bajos. La vida misma, por ejemplo, de una planta es ya vida infinita. Cierto que esta planta, que ahora maravilla tus ojos, deja de ser, pero ¿puedes tú hacer de esa condición de deleznabilidad la característica de su finitud? ¿Acaso dices con ello algo de su vida, cuando la calificas de cosa finita? ¿Es que la finitud constituye un predicado determinado? La planta es lo que es, en estas precisas determinaciones y cualidades de su organismo, y estas determinaciones se expresan solamente por sí mismas, pero no expresan ninguna finitud indeterminada y carente de caracterización; pero al decir que ella es finita, dejas a un lado la determinabilidad de sus determinaciones, la cualificación de sus cualidades, y al aislar la pura y vacía cualidad que ya no compete ni define a la planta, haces desaparecer su vida plena de contenido y de matices en el predicado sin sabor, olor ni color de la finitud. Y si este ser al que llamas planta, acaba su existencia ante tus ojos, y por ello le sobreviene con este fin un detrimento y menoscabo, ¿significa ese fin una limitación? Termina porque su vida es medida. Pero esta medida es su vida y su esencia misma, es su afirmación; en su fin no choca con otra cosa, con algo extraño; no llega a ninguna meta; es al final de su vida como al principio de ella y durante la vida misma; su esencia misma es su fin, tanto como su origen. Nunca sale fuera de sí, nunca se abandona, sino que permanece

siempre en si, nunca pierde su vida; al final de su vida, tú vuelves a estar justamente donde habías comenzado; cuando con el ojo de una dedicación reflexiva persigues el ciclo de su vida, no llegas a ningún fin; estás siempre en el centro; el fin no da nada ni toma nada. Ni siquiera la medida elimina tampoco la infinita autoafirmación, que es la vida; incluso en el límite es infinitud. El límite ciertamente, si es una determinación y cualificación real, es el concepto, como la vida de una cosa, su fundamento como su esencia; por lo tanto, al estar contenida su esencia en el límite de una cosa, la eliminación del límite es en ella, al mismo tiempo, infinitud.

Ahora bien, si la muerte es sólo una negación que se niega a sí misma, entonces también la inmortalidad en el sentido habitual es, como pura oposición de una nada, una afirmación irreal e indeterminada del individuo, de la vida, de la existencia. Si yo digo de ti que eres un ser que vive, siente, ama, quiere y conoce, estoy diciendo de ti algo infinitamente más real, más concreto y profundo que si digo de ti que eres un ser inmortal. Cualquier acto bueno, cualquier conocimiento y pensamiento, cualquier sensación, aun sólo en el plano de lo sensible, es más que inmortalidad; en toda acción, sensación, conocimiento, hay más ser, más realidad, más efectividad que en la inmortalidad. Ante el contenido, la esencia, la idea determinada y determinante, desaparecen, como puro espejismo, mortalidad e inmortalidad. Determinación, cualidad son no sólo inmortalidad, sino más que ésta, pues ésta no determina, no produce ninguna idea, no es ni siquiera un predicado. En la medida en que no digo nada, nada real, de la planta, cuando digo de ella que es pasajera, en la medida en que no defino una flor, cuando constato que se agosta, en la medida en que los predicados deleznabilidad, mortalidad no afectan, ni alcanzan ni tocan a un ser, en la misma medida, tampoco el predicado de la inmarcesibilidad y de la inmortalidad afecta y alcanza al alma o

al individuo; pero un predicado que no afecta, un predicado sin capacidad de afección no es un predicado, pues el predicado conmueve, entusiasma, pone en situación de pasión. El predicado es, en efecto, definición y especificación, y toda delimitación pone por necesidad en estado de afección. Las determinaciones aisladas de una cosa son sus afirmaciones, pero las determinaciones de una cosa conjuntamente y en unidad son su contenido; la afirmación, la esencialidad y realidad de una cosa son por lo tanto su contenido; pero el contenido de una cosa está por encima tanto de mortalidad como de inmortalidad, pues sólo es determinado y determinable por sí mismo, tiene la medida de su realidad en sí mismo; de igual modo que la muerte o la deleznabilidad no le quitan nada, tampoco la inmortalidad le da nada. La idea del contenido y del algo es una idea tan independiente de la muerte como de la inmortalidad; la significación y el valor de un contenido es él mismo; la muerte no disminuye la significación, la inmortalidad no la aumenta, ni la eleva. Al igual que la muerte es sólo una negación que es pura apariencia, del mismo modo, la inmortalidad es también una afirmación que es pura apariencia. Fueron sabios aquellos que consideraron que no se trata de lo mucho o poco que se haya vivido, sino de cómo se haya vivido. La extensión en el tiempo, la duración, y, en consecuencia, también la inmortalidad —pues ésta no es, si profundizas en su esencia y no te dejas equivocar por la ilusión de las vanas palabras, más que la idea abstraída de la duración— no determinan; en cambio, el cómo sí determina. Que seas un ser inmortal no significa sino que eres un ser de valor y significado. Una esencia mortal es una esencia indiferente en cuyo ser no se ha puesto ningún valor, un ser que puede ser o no ser; pero que sea o no sea da lo mismo. Una esencia inmortal, por el contrario, es una esencia cuyo ser es ser esencial y necesario, cuyo ser está en dependencia conjunta con propósitos irrenunciables, in-

finitos. Pero el cómo, el contenido de un ser, es precisamente su necesidad y esencialidad; la indiferencia o no indiferencia de una cosa dependen sólo de su falta de contenido, o de su contenido. Una cosa indiferente es una cosa sin contenido o sin caracterización. La caracterización de un ser es la cuestión esencial, el interés de su existencia. Ser inmortal quiere decir por lo tanto en verdad algo, pues con el algo queda eliminada la carencia de significación, con ésta la indiferencia y la casualidad y con éstas la mortalidad. Sólo la cualidad tiene significación; el final o la falta de éste carecen de interés, no tienen sentido ni significación para la cualidad. Sé algo y lo eres todo. Fin, terminación, es negación sin espíritu ni inteligencia; ausencia de acabamiento es afirmación igualmente sin espíritu ni inteligencia. Ahora bien, la vida es, propiamente hablando, independientemente de todas las consideraciones morales e intelectuales de la misma, un ser que tiene en sí mismo significación infinita, y, en cuanto ser pleno de significación y contenido, absolutamente determinado y real, es vida eterna e inmortal. Es inmortal aquello que es un fin para sí. La finalidad de una cosa es su significación, su significación es su valor y su haber es su contenido, su contenido son sus determinaciones; pero la vida es el ser que tiene ya, en sí y por sí, su valor, su contenido y su significación; en esta unidad suya con su significación, radica por consiguiente su finalidad para sí misma, y consecuentemente es inmortal. Cada momento de la vida es ser pleno, de significación infinita, establecido en razón de su propia espontaneidad y por sí mismo, satisfecho de sí mismo, plenitud saturada y cerrada de la realidad, ilimitada afirmación de sí mismo; cada momento suyo es un trago que bebe hasta el fondo el cáliz de la infinitud, que, como el cáliz milagroso de Oberón, se vuelve a llenar permanentemente por sí mismo. La vida es música del cielo que el propio alto artista del Universo modula encantadoramente des-

de el instrumento de la naturaleza. Locos son los que dicen que la vida es un puro soplo vacío, que transcurre como el aliento y se desvanece como el viento. Más bien la vida es música, cada momento es una melodía o un tañido pleno, lleno de alma y espíritu. El viento a su paso zumba sin contenido ni significación en mis oídos; su esencia es puro pasar sin ser ni contenido, un soplar y un desvanecerse indiferente y sin interés. Pero el sonido es música, es plenitud, es ser pletórico, fundamento de si mismo, finalidad, contenido que consta de sí mismo. Igualmente pasan los sonidos de la música, pero cada nota es pleno ser, tiene sentido como nota; ante esta significación y alma internas de la nota, desaparece la deleznabilidad como algo vacío y sin significación. La pura ráfaga de viento sólo se comprende en el curso del transcurrir, pues el momento presente en la ráfaga no se diferencia del anterior ni del posterior, y a causa de esa monotonía indiferenciada, a causa de esa vacía repetición de lo uno y lo mismo, es la ráfaga misma deleznabilidad y finitud indiferente. La nota, el sonido musical, por el contrario, como momento pleno y lleno de contenido, es un momento del tiempo determinado y diferenciado; esa plenitud, ese contenido, es su finalidad y su significación; con esta diferencia suya, con su cualidad y contenido desaparece la pura temporalidad de esa misma existencia, pues la indiferencia del ser es la pura temporalidad del mismo; un ser indiferente no es en realidad otra cosa que un ser puramente temporal. Un ser solamente temporal es aquel en el que el ser presente se confunde con el ser pasado o futuro, por no haber entre ellos diferencia, pues en el tiempo, como tal, no hay diferencia alguna; el momento presente, como puro momento del tiempo, no se singulariza ni diferencia del pasado; el contenido, no el tiempo, diferencia el tiempo; sólo por su cualidad es el momento presente un momento determinado, y, por lo mismo, diferenciado. Toda cosa, todo contenido es, por

esa razón, intemporal y supratemporal, todo límite en el tiempo es un limite, una negación del tiempo mismo, y todo momento pleno es como eternidad e infinitud plenos. Eternidad es sólo plenitud, cualidad y determinación del tiempo, y, como negación activa y real del tiempo en el tiempo, es precisamente plenitud y determinación del tiempo. Eternidad es fuerza, energía, acto activo, victoria victoriosa. Hecho activo, sin embargo, sólo lo es si, en el tiempo, está sobre el tiempo, si, en el tiempo, niega el tiempo. Vencedor es sólo aquel que se levanta por encima de la desgracia, sólo aquel que, en la desgracia, niega y vence la desgracia, pero no aquel que más allá de la desgracia dormita en el blando seno de la *Fortuna.* El sonido musical es por eso sonido, porque en su transcurrir es la negación del transcurso, y no es puramente temporal, sino que, en su temporalidad, el tono musical es tono determinado, lleno de contenido y negador del tiempo. Es cierto que el tono es largo o breve, pero no es nada más que largo o breve. Es cierto también que se acaba esa misma sonata, en la que los tonos son ya largos o breves; ella no es eternamente interpretada; ahora te pregunto yo: si alguien mientras durara la interpretación de la sonata no la escuchara, sino que se limitara a contar y a separar del contenido la duración de los tonos, convirtiendo, en esta abstracción, la temporalidad en objeto para sí mismo, y al terminar la sonata hiciera del cuarto de hora de su duración el predicado de su juicio sobre la sonata, de modo que, mientras los demás, desgarrados de admiración por su contenido, buscaran caracterizar su significación con palabras determinadas, él, a su vez, caracterizara a la sonata como la «Sonata del cuarto de hora», dime, insisto en la pregunta: ¿cómo llamarías tú a tamaño personaje? ¿No encontrarias el predicado de loco todavía demasiado bueno para caracterizar a semejante tipo? Y entonces ¿cómo deberian ser llamados aquellos que convierten la deleznabilidad en un predicado de esta

vida, los que creen que dicen algo, los que creen establecer un juicio sobre la vida cuando dicen que es temporal y pasajera? Aquello con lo que nada se dice, ni se piensa, ni se caracteriza, eso es ello mismo nada. ¿Cómo hay que llamar a aquellos que hacen para sí mismos un objeto de aquello que no es nada, y, al convertir a la nada en su objeto, y al darle de esta manera significación y realidad, aniquilan el algo, lo realmente real, o lo pierden de vista? Ellos se llaman a sí mismos religiosos, racionalistas, incluso filósofos. ¡Deja a los muertos con los muertos! Dios es la vida, el amor, la conciencia, el espíritu, la naturaleza, el tiempo, el espacio mismo; lo es todo, tanto en su unidad como en su diferencia. En cuanto amas, estás tú en el amor de Dios mismo, como consciente, estás en la conciencia de Dios, como pensador, en el espíritu de Dios, como ser vivo, en la infinita vida misma, en el tiempo, sobre todo tiempo, y, en el espacio, fuera del espacio. Dios es inmortal; en lo inmortal, hay sólo inmortalidad. Tú eres en Dios, por lo tanto, tú mismo eres inmortal, la verdad captada y expresada en la verdad y como verdad, no en la oposición ni como oposición. Dios es la conciencia, la vida, la esencia, pero es amor, como infinito, amor eterno para la conciencia, amor eterno para la esencia, y él mismo eternamente viviente. Sólo lo eterno es objeto para lo eterno.

Poemas

Algo me arrastra fuera de esta vida terrena
para que resignado me entregue yo a la nada.
La vieja fábula enseña ciertamente
que camino me encuentro del coro de los ángeles;
claro que eso sólo teólogos lo creen,
que desde antaño sobre verdad se ofuscan.
Mi triste ser-yo-mismo,
que una podre se vuelve dentro de la caja,
su identidad acaba,
no es la muerte ninguna broma vana;
no hace natura el papel de pícaro ninguno,
en su sello conduce muerte verdadera.
De espacio el ser se consume a sí mismo
y va buscando lento el claustro de la nada:
Que sea separado el ser no lo permite,
por eso a él tan sólo la nada curar puede.
Yo soy tan sólo yo, natura solamente,
un ser, una luz, tan sólo un todo,
sólo uno soy yo, tan sólo un centro,

y por cierto redondo por aquí y por allá.
Y este mi ser no puedo abandonarlo,
así la cosa es, evitarlo no puedo.
Alegrías y penas, placeres y dolores,
pecados, culpa, agobios y tormentos,
tan sólo una son todas estas cosas,
la misma esencia, el ser y el ser yo mismo.
Tú no puedes partirme, ni tampoco
escogerme a tu antojo:
y cuando el yo se agota, al extinguirse,
el dolor tú me quitas y la pena.
Incluso aunque fuera verdadera la fábula,
y aun cuando un coro de ángeles hubiera,
yo quisiera mejor quedarme del lado de mis duelos
antes que estarme con los ángeles en el celeste brillo.
De un solo hombre puedes mil ángeles hacer,
únicamente debes con valor elegirle.
Por eso, aun cuando fuera la fábula verdad,
y aunque un coro de ángeles hubiera:
es muy claro que arriba yo no me encontraría,
ya que algo escogido de mí deja de ser yo mismo.
Y estar todo yo mismo en ese más allá
no cabe en mi cabeza en modo alguno,
pues que repetitorios semejantes
jamás se dan en la naturaleza.
¡Adiós!, por eso, yo querido, ¡adiós!
¡por siempre afuera!, ¡ay, dolor, dolor!
Mas no digas lamento, alma querida,
de que inmediatamente el yo se quiebre,
pues, ¿de qué sirve, sin fuerza ni sazón,
únicamente con una identidad acecinada,
como un alma escogida,
por las salas del cielo andar flotando?
¿Qué puede ser un ser, en el que es sólo
lo que sido se ha, y ya no es?
¿Cómo tú quieres, como pálida luz,

a la que falta el fuego, materia, y el color,
igual que una absoluta y pura identidad,
que variedad no tiene, ni cualidad alguna,
hacer plena la noche de la nada
y con ello calmar su sed de luz?
Existir como nada en adelante,
de sí tan sólo una pálida apariencia:
¡eso no quiero yo, yo lo rechazo!
¡No te lamentes, ay, si el yo se quiebra.
No quiero ir a las sombras
junto con Sócrates, ni con San Agustín;
abajo, hacia la nada algo me arrastra
como yesca de fuego de una nueva vida:
me impulsa a dirigirme a aquellas cosas
que aún no son ni fueron todavía;
hacia el futuro aquel que seré un día,
a la nada que saca el ser de sus entrañas,
a los seres lejanos aún desconocidos
que vendimien los frutos de mi muerte,
aquellos que la nada, inmóvil todavía,
guarda en su seno oscuro,
a los queridos, mis muy queridos niños,
que más tarde vendrán a sucedernos,
y que de nuestro panteón de muertos
respirarán el aire de su vida.
No cabe duda que de la muerte brota
nueva la vida en fresca floración:
claro que yo, no vuelvo a ser de nuevo,
la muerte cierra el curso de mi vida.
Hundirme debo por entero en la nada
a fin de que otro yo pueda nacer.
Este mi yo un nuevo yo se vuelve
de mi en todo distinto,
este mi yo, el que se hurtó a la muerte,
desprendido se ha para ser un yo libre.
Aquello que de mí fue separado

tiene en sí mismo ahora la existencia.
Poder ser otro en mí ya no recae,
eso lo lleva en sí futuro tiempo.
Queridos, mis muy queridos niños,
este ser mío en vuestro ser se vuelve:
en vosotros me vuelvo podredrumbre,
queridos seres otros;
mi resurrecto yo vosotros sois,
aunque por tiempo largo en nada se convierta.
A ti y a mí la muerte nos recorre,
pues al uno en el otro nos encierra.
En tu mundana identidad tú vives
sólo una vez aquí, en este tiempo.
Término tiene el que tú mismo seas,
pues una pura broma no es la muerte.

¡Ay, existencia agria, dura vida!
¡Oh ser tan sólo lleno de dolor y lucha!
¡Ay, mi severo Dios!, ¡ay, dolor de mi alma!
¡al cabo, sólo nada! ¡sólo eterna la muerte!
¡Querida alma mía!, con la verdad valiente
haz llevadero el yugo,
más tarde ya no suspirarás por el ser yo,
ni en modo alguno te moverá su anhelo.
Un yo mejor para otro ser humano,
ante quien el yo mío desaparece en nada,
aquí está el reino verdadero del cielo,
al que yo me levanto tras la muerte.
Clamas tú, atribulado, en tu dolor profundo:
«dame para la muerte algún consuelo».
¡Oh! mira de la verdad el dulce rostro
y la luz apacible de un consuelo nuevo:
no te dará la herrumbre de la fábula vieja,
sino al hombre mismo por consuelo:

otros queridos seres, mejores que tu ser,
serán porque tú has sido,
el espíritu angélico de los niños queridos,
el maestro de hoy y de mañana,
todos ellos te llaman de fuera de la vida,
con susurros de paz te atraen a la tumba;
te arrullan para el sueño de la muerte
teniendo así tu ser para la nada.
Tu *propio hijo*, la sangre misma tuya,
la dicha de vivir a ti sustrae,
y en tanto que tu yo aún no se rompe
enturbias tú la luz a los pequeños.
Anda el padre la ruta de la muerte,
por levantar su criatura al cielo,
a si mismo se arroja al fondo del cadáver
por ser ya de su hijo peldaño hacia los cielos.
¿Qué hace brillar la moza tan ardorosamente
con su blanco de lirio?
¿Qué hace brillar la cara del muchacho
llena del rojorrosa de la luz de fuego?
¿Dime, cómo te brillan, doncella candorosa,
esos ojos tan claros, tan serenos?
¡De tus ojos, mozuelo, como el fuego,
llega hasta aqui el chorro de su fuerza!
Lo eterno que se va, lo eterno que se viene
el no-más-yo, el ya-no-soy,
eso lava los ojos de esa forma tan limpia,
eso da luz, y fuego y color esplendente.
Luminoso es el fondo, como la nada clara,
vuestro hontanar de vida nada enturbia:
no al mismo tiempo adviene a la conciencia
una debilitada luz de muerte,
no parte con vosotros ningún vaho de sombras
el arte de la vida y el del pensamiento.
No es en nada la vida tolerante,
y no es la muerte comediante alguno.

Por eso chispas echan vuestros ojos,
por eso arde en vosotros tan inflamadamente.
El rojo en la mejilla que brilla como el fuego
lo producen los padres, que eternamente mueren,
igual que la amorosa blancura de los lirios
el sudor de la muerte de las madres queridas.
El fondo es nada, y la nada es noche,
por eso arde tan esplendentemente.
La oscura nada, el fondo oscuro,
que da tanto realce a los colores.
La fuerza que es motor de pensamiento y vida
no se extiende sin coto ni concierto,
hasta la oscura morada de la muerte
con el mate destello de una luz agotada;
se concentra en vosotros, y por eso
flamear puede aquí con tanto fuego.
Lo eterno que se va, lo eterno que se viene
da coraje a los unos, y a los otros sentido,
La luz que es sólo una y una sola la vida,
tan sólo ellas pueden producir tanto fuego.

Ser una sola vez tan sólo puedes,
date a ello con todo tu albedrío.
Sólo una vez es todo verdadero,
a las veces espíritu, a las veces natura.
La vida sólo es por eso vida,
porque una segunda haber no puede.
Sólo el ser-una-vez produce esencia y fuerza,
acciones vivas y capacidades.
El ser-sólo-una-vez da luz, calor y fuego,
hierve, empuja, arrastra y encadena.
Lo que dos veces es, mate apariencia es sólo,
un ser sin médula, ni tuétano, ni nada.
Lo que es una vez es héroe verdadero,

el meollo, el espíritu y la fuerza del mundo;
es la fragua del ser, la magna prensa,
que estampa el universo espacio.
Y de aquello que ser partido o que contarse puede
todo el espíritu ha sido ya estampado:
Cansancio, agostamiento y la fofa blandura,
sueño y muerte, la palidez del tísico,
la col recalentada, y el puré,
el insípido ser del mismo modo,
el sinsabor pan ácimo judío,
mohín sentimental y hacer sonámbulo,
el hacer mojigato y el anhelo impotente,
el aburrido bostezo de la beatería,
la sopa de ajo, color panza de burro,
el misticismo pálido y muelle,
tumoraciones, empalagos, y vómitos,
estas cosas sin empuje ni fuerza,
sin esencia, sin vida, sin color, sin especia,
estas cosas tan sólo de puré y de vapor
sobrevienen
del hecho de que el dos dos veces uno es.
El número es tan sólo fundamento de muerte,
una vez sola, es la vida, es lo sano.
Que sea repetido no se deja el espíritu,
ni contar, ni hacer dos.
Espíritu es ya la misma vida,
por ello, toda cifra lo sabe de sí misma.
En el ser una vez acaban tiempo y número,
por eso «el una vez» es una eternidad.

El una vez es del amor la fuerza,
del corazón el pálpito, impulso del impulso;
tan sólo el una vez lleva dolor y gozo
y amor también al pecho de los hombres.

Recia es la propiedad que el amor tiene
en concentrar su fuerza;
y por eso, de la su condición el filo agudo
bueno no es para inmortalidades,
¿qué es el amor más que algo doloroso
que el corazón te llena por entero?
Tan solamente es el empuje del alma,
un dulce y libre forzamiento suyo;
lugar de reunión del espíritu todo
en su tesoro amado como el amor de fuego.
¡Ay, cuánto apremio, qué dulce la presura!
¡Oh suave forzamiento, ay, la plácida urgencia!
Mas, ¿cómo esa alta fuerza y el arte para amar
se podrían en práctica poner?
¿Cómo vendría hasta ti la fuerza del amor,
si, sin frontera, su apremio y su premura
toda tu vida entera te atrajeran
con su susurro hasta el mar eterno?
sólo en la brevedad del curso de la vida
el corazón en el amor se anega.
En el impulso ciego de la vida, en el ansia de muerte,
únicamente ahí anda el amor en boga.
Tan sólo en la postrera punta de la vida
vienen a dar los rayos del amor,
sólo del corazón el último latido
del amor salir hace un brote nuevo.
Si ya puesta en la espalda de este tiempo
la inmortalidad a ti acechara,
serías ya de niño como anciano,
y fuese deslizando a hurtadillas
tu corazón en una opaca vía.
Aquí mismo tendrías la palidez del muerto,
masa incolora tu corazón sería;
La prodigalidad de eternidades
sin límite y barrera de la muerte
debilitara en ti toda la fuerza,

tu cualidad habría enajenado,
y luego, el cielo, el bello más allá,
sería para ti esta tierra de abajo.
Y tú renunciarías de buen grado
a esa inmortalidad por este tiempo,
y, dejando el estado penoso de los ángeles,
al reino de la muerte aspirarías,
para volver a ser en esta tierra
un hombre que ama, un hombre bueno.
Puesto que la región más bella es ésta,
y ser un hombre es el más alto rango,
pues sólo donde hay dolor y lucha,
y donde el sufrimiento la luz del alma enturbia,
sólo ahí está mi patria verdadera,
ya que el dolor es prenda del espíritu.
¡Que los curas cobardes
en el olvido del más allá se pierdan!
Y a mí me quede mi dolor tan sólo,
mi amante corazón y ardiente.
Y aunque todos quisieran ser celestes
y derechos se fueran a los cielos
—una cosa que yo creer no puedo
pues todavía varones quedan con coraje—
a pie firme yo fuera me quedara,
pues adentro pasar yo no querría,
y seguiría pidiendo yo por hogar mío
de esta mi alma los dolores viejos,
que han de volver a arder dentro de mí;
de ellos yo no puedo separarme.
Es claro que el dolor no es singular parte,
ni salud hay del alma separada de él,
si afán soy todo yo, dolor entero,
no quiero ir hacia arriba ni hacia abajo tampoco.
Une el dolor con el infierno el cielo,
en el brillo solar de sus profundidades.
¡Ay, Níobe, ay, Níobe!

en piedra eterna puesta, ¡oh dolor, dolor!
Una piedra en verdad que llora eternamente
ha más humanidad en sí aunado
que de los ángeles el vaporoso coro,
donde mucho dolor hay y pecado.
Por ello yo quisiera ser piedra semejante
mejor que con los ángeles estar en el fulgor del cielo.

Igual que en los limones
habita el jugo agrio, de este modo,
como en su jardín propio,
en tu espinal meollo tiene la muerte asiento.
Jugo de vid del universo mundo,
eso ella es, el zumo chispeante
que hace mover las cosas y las crea;
que en la coriácea masa de las mismas
espíritu instiló con ese licor suyo que relaja,
y hasta espiritual bastante hizo
de la materia la vieja piel envejecida,
pues tan sólo lo efímero de un día
produce calidad en ella.
El miedo y el espanto de la muerte
mover el campo obligan.
Un día a la materia asustó la muerte,
y puso a la natura en movimiento,
de forma que de un sitio para otro
siempre estuviera en marcha.
Sólo ante las estrellas muerte baila,
y tiene a los planetas en su coro,
baila el mundo con todo cuanto tiene
tan sólo al son de gaita de la muerte;
el ¡ay! y el ¡oh!, ¡ay, dolor!, ¡adiós!
aquí tenemos el abecé completo
con el que escrito está el libro del mundo

en quien la creación va por delante,
aquí tenemos las exclusivas letras
que inscriben agudos caracteres
en el soso puré de la materia,
en la masa del mal siempre-lo-mismo.
Tan sólo en la cascada de la fuente de vida
se oye el canto del dulce ruiseñor.
Sólo donde una hora última resuena
es promovido el corazón al canto.
Unicamente la ola de la muerte
da al diamante su nítida limpieza.
Pues sólo tras sonar la última hora
en un canto medido, temperado,
a través de los tonos en cadencia,
el divino cristal concreta la natura.
Es muy cierto que el mundo entero ha sido
según reloj de muerte conformado.
De la materia la escurridiza arena
sólo recibe trabazón de forma,
y de ser y figura y movimiento,
cuando sonado hubo un reloj de muerte.
El rugido del mar, el susurro de hojas,
el flotar de las nubes y el espanto del viento,
el impulso de ira, las saetas del rayo,
el ardor del amor, la rapidez del trueno,
este amasijo todo de ser en resuello y carrera
sólo al reloj de muerte apunta su mirada.
Real teología no habrias de escuchar, en ningún modo,
venir de la alta cátedra;
por eso mi persona en la Academia nunca
atado se mantuvo al mástil como bestia.
Las estrellas, la tierra y la verdosa hierba
—si de otra forma puedo proclamarlo—
los seres impulsados por sí mismos,
empujados hacia fronteras libres,
mis mejores maestros y doctores,

curas y sacristanes, fueron.
Un pobre diablo ha sido mi persona,
lleno de penas, de dolor, de dudas,
cual rayo de sol feble ante las sílfides,
para las ninfas de las aguas duende,
abuelo seriamente de las ranas,
allí hice yo mis cursos;
y caminé por ciénagas y barro,
hasta que a rama firme pude asirme.
El griterío de grillos y de sapos
me libró del error, pecado extremo.
En la noche de muerte, en las ondas del agua
yo veo que se alumbra dulcemente
la última frontera de las eternidades.
La frontera del yo miro yo mismo
en cada árbol, en cada corazón de la manzana
en lo oscuro lejano de mi muerte propia,
incluso de las mismas cataratas
oí yo sentenciar mi condena de muerte.

¡Ah, qué plenitud tan rica de milagros!
El ímpetu de vida, el sereno sosiego,
la noche del dolor y la paz luminosa,
su fuente tienen todos en la muerte.
Lectura hice en el libro de la vida
de que todo es medido con la muerte.
La muy serena indiferencia es ella
en toda diferencia y toda fuerza.
Tiempo hace ya que el mundo
en la nada hubiera reventado,
si hubiera hecho la vida divorcio con la muerte.
En la muerte, sepárase la muerte de la vida,
razón por la que a vida semejante se la dice muerta.
Esta vida con su calor de fuego

te hubiera roto el cuerpo en mil pedazos,
de no ser que en lo hondo de tu profundo seno
tuvieras asentado el frío de la muerte,
y si, constantemente, no instilara en ti gotas de hielo
que allá por junto de la rabadilla te entraran en el cuerpo.
Y pleno fuera tu torrente de sangre en demasía,
y su furioso paso forzado en enormes estrechuras,
de manera que el líquido empujón de su corriente
el alcázar quebrara de tu cuerpo,
si ello no fuera porque, en secretos pasajes,
la muerte el curso de la sangre fuerza,
y, de igual modo que un sangrador barbero,
sangrar te hace permanentemente,
y si en la eternidad no te aliviara
del tiempo tumultuoso de la imperiosa vida.
Más dulce aún que el tañido de Orfeo
canta el canto de paz la muerte siempre,
un canto con que obliga a todo a la concordia,
que atraviesa madera y hasta la misma piedra.
Del varón, en el sueño, sacaron a su hembra,
en sueños fue su cuerpo dividido.
Y sería tan sólo un rudo tronco el mundo,
duro, indomable, lleno de obstinación,
si permanentemente la muerte no doblara su orgullo
y ablandara al tirano para la compasión,
y si, mediando el sueño, al rudo tronco
su fiera obstinación no le quitara.
La muerte solamente el sueño hunde
en el yo, poniéndolo en sus párpados,
todo lo otro de lo uno viene,
y lo uno también al otro sirve.
En modo alguno la luz soportarías,
ni te atrevieras a ingresar en vida,
si no fuera la muerte la venda de tus ojos
que luz y vida presentan placenteros;
cada rayo del sol sería, de otro modo,

cual un puñal de acero en corazón clavado.
Dios miró hacia la luz primeramente,
tal que tú, si la vieras, ya nunca morirías.
Y en ese instante en que a la luz miró
se hizo en su espalda sombra,
y la dejó detrás sobre la tierra
como sombrilla para tu mirada.
Sombra del Creador eso es la muerte,
que hace el ojo humano necesario;
igual que un arco iris,
Dios la ha tendido sobre tu cabeza,
desplegada sobre ella cual sombrilla:
de no haber sido así, tiempo ya ha ceniza fueras.

¿Por qué aquello que se llama hombre
separado se encuentra en detrás y delante?
¿y cuál es la razón de que ojos y oídos
no nos sean en la espalda adorno?
¿Por qué la ira no te sobrecoge de que tu trasera
delantera no sea al mismo tiempo?
¿Sólo a las lomas delante de tu cuerpo
puedes mirar y pensar en ellas?
¡Conserva, ay, conserva tu mirada sana
para observar del ser en lo más hondo,
cómo todo se teje uno con otro,
cómo, ay, lo más alto en lo más hondo vive!
¡Cómo inclusive hasta el trasero mismo
en el aprecio de Dios asiento tiene!
En el mismo trasero y en la espalda
puedes ver la verdad, si tú lo quieres.
Mira, mira hacia atrás cómo la vela
de la muerte eternamente arde,
alimentada ella por grasa de ti mismo
como cera de abeto te consume,

y, como la manteca puesta al sol,
te derrite la médula y los huesos.
Y no dejes que nada te engatuse:
Es la muerte tu espalda solamente,
la muerte es tu tú de por atrás,
está en la espalda tu ojo bien cerrado,
todavía ahora, y en un silencio eterno,
duermen ahí la voluntad consciente y el pensamiento
[mismo.

Tú fuiste en otro tiempo niño,
por eso eres aún por detrás ciego,
lo que en un tiempo fuiste
todavía en tu esencia permanece,
sólo que ahora detrás de ti está puesto,
lo que sin Ti y sin Mí tú fuiste un día.
Aún te alcanza el fondo
que un día tú y yo, los dos, atrás dejamos,
de tu origen jamás te verás libre;
permaneces por siempre en el materno seno.

¡Ay!, que del espejo tan sólo la pared de fondo
te muestra a ti tu ser con el objeto.
El delantero estilo es alegre gentuza
amontonada toda en un hatillo:
que el árbol de la vida, solamente
en el último tramo de frontera
te haga salir a dulce luz del día
agridulces los frutos de conciencia;
que brote fuera sin miramiento alguno
la delantera cumbre del yo mismo.
La persona es tan sólo lo cimero del árbol,
el último picacho del hilo de la vida.
El cuchillo está sólo por delante afilado
y sirve a tus caseros menesteres.
En la cresta del gallo solamente
sigue ardiendo la llama de la ira.

Con un tallo de pluma altamente afilado,
haciendo uso de deslumbrante estilo,
sobre la miserable materia de natura,
con nitrato de plata afilado y mordiente,
hasta hacer chorrear de sangre toda carne,
arañaba el espíritu inscribiendo
el ente cristalino de su esencia.
Tan sólo en las heridas del espíritu
encontró la natura fundamento.
Unicamente en la naturaleza,
en lo alto del palo,
del hombre libre ondea la bandera.
Sobre el mástil del universo mundo está asentado
espíritu que a sí se capta en su conciencia.
El espíritu agarra en la cabeza
a la naturaleza por el moño,
y a su querida prima, sólo por ironía,
la mueca le hace de una nariz larga;
responde la natura con cumplidos
y se vuelve de nuevo con premura,
a fin de a Su Excelencia encomendarse;
es ahí cuando acaba tu existencia.
¡Ay, que tan sólo un cumplido urbano
el acabar la vida a ti te trae!
Si no fuera natura majadera,
eterna ya y sin tacha sería nuestra vida.
¡Deja sólo que tus entendederas no sean tuertas,
y mira tan profundo como naturaleza!
Cuando la majestad de tu yo propio,
con el saber de ella enfatizado,
y el frondoso esplendor de tus sentidos
finado haya en esa negra noche de la muerte,
el preciado tesoro de verdad se muestra entonces
y el lugar de la esencia allí se encuentra.
En la región de muerte está tu vida
en posesión florida de todas las esencias.

En la esencia, tú ya no eres persona,
puesto que a Dios has emigrado en ella.
Sólo figura y forma es la persona,
por el contrario meollo es y plenitud la esencia.
En las espaldas el hombre mismo es Dios,
esto en escarnio del pietista digo.
El pietista, que no tiene espinazo,
sólo conoce la facha delantera,
y en el lugar del miembro genital, allí do el hombre
del hombre se despide, y donde se comprende
la mismidad cual velo que oculta la natura,
él tiene sólo ancla de esperanza, firme apoyo,
bomba de incendios de la vida eterna;
y, por ello, contento con el no morirse,
sólo la práctica del onanismo hace.
Aqueste ser, bestialmente piadoso,
un día en su Biblia había leído
que una antigua hebrea, cuando estaba
echando atrás la vista,
con la prisa de un rayo se volvía
en estatua de sal. Y por eso
permanece de pie hoy todavía,
sin osar hacia atrás llevarse la mirada,
por eso ve tan sólo el frontero extremo
del hombre, y de la catedral la cumbre fulgurante,
atónito ante el brillo de los papagayos
ase firme la cola de los pavos reales,
buscando apoyo en su genital miembro,
el yo en su diferencia.

Como sale la lágrima del ojo,
así la muerte surge del espíritu;
por eso es la muerte tan maravillosa,
como el diamante celestialmente clara.

Cuando el hombre primero se conoció a sí mismo
un agudo dolor atravesó su alma como fuego,
y por la puerta de los ardientes ojos
manó entonces la muerte destructiva.
Sigue el agua, después, en la naturaleza,
y siempre a sus talones lo caliente sigue.
Por eso arde el corazón hasta en la muerte,
porque en ese calor el hombre se conoce,
del hombre el hombre se distancia,
en objeto y en yo se descompone.
Y por eso en la muerte el llorar acontece,
las lágrimas apagan la ardura del dolor.

En el momento mismo
en que Adán sus ojos hubo abierto,
y se le fue el estado de inocencia,
no le fue nada bien, ¡oh dolor!
en la empinada cumbre de su yo.
Del tronco de su yo sorbió ansioso
una fuerza que era, para sí, toda luz,
de forma que, por poco, todo animal y planta
de descomposición su punto hallaron,
y por carencia de la luz murieron.
Por vez primera entonces se hizo la luz fuego,
de sobra acumulado en el henil del yo.
Y la cara de Adán toda roja y ardiente
abrasóse en la luz de su yo mismo,
como un tulipán resplandeciendo
o como un gallo con las plumas rojas.
Entonces, ciertamente, edad de oro estaba
de él tan alejada como el cielo,
pero de ella un resto atrás quedaba
de Adán en la mirada turbia y honda,
quedábase esa edad como un hermoso sueño
sereno y dulce delante de su alma,

y de seguida subió un olor ameno
por la floresta viva del hondo de su yo;
y se produjo allí sólo un perfume
del que en el aire partes se perdieron.
Y cuando Adán esa imagen miraba,
la imagen le encantaba,
y así, mientras Adán fragrancias percibía,
de cierto que sentía agrado del olor;
de este modo su ojos se cerraron,
y se hundió en un descanso eterno.
Soso en verdad tú fueras y falto de color,
por igual contrahecho en espíritu y cuerpo,
si alguna parte de tu yo no fuera
dada a la nada en un constante juego.
Sólo donde las cosas se consumen y pasan
ha lugar para olores y sabores.
La pobre muerte hambrienta siempre está
y siempre de la vida está comiendo.
Sólo tu corazón seguir latiendo puede,
mientras con algo puedas alimentar la muerte,
y el curso de la sangre se detiene,
cuando ya nada poner sobre la mesa puedas.
Constantemente la vida peregrina,
y por el ser el resplandor discute,
siempre de ti un trozo se retira,
y sólo una mirada existe todavía.
Siempre tu ser es un momento sólo,
tan sólo brillo es tu espalda entera;
y más y más empuja siempre el brillo,
y más amplio se hace por momentos,
hasta que todo tú tan sólo brillo eres,
y sólo queda un resplandor de fuego.
Es claro y limpio el fondo de las cosas
parejo es a piedra de diamante.
Por el espíritu fue creado el mundo,
la muerte sólo alumbra la natura.

Sólo en la muerte el ser se vuelve claro,
y por eso, en la muerte, está el ser en su punto.
Por sí la vida sólo dureza tiene,
sólo por sí es tierra de silicio;
la muerte, únicamente, a esta dura roca
aporta de por sí el brillo diamantino.
Sólo en el consumirse el hombre puede
mirar su mismo ser en el espejo.
Tan sólo con el duelo de muerte del espíritu,
se vuelve el mundo claro en la hermosura pura,
Cuando en su propio espejo se refleja,
en humedad de lágrimas bañado.
El deber de morir blanquea sólo
con blanco resplandor sobre lo rojo.
Materia es sólo el ser, sólo materia,
por zafia y por oscura que ella sea;
entró por vez primera la materia en su hervor
con el flujo de lágrimas de la muerte de Adán;
la purga fue esta sal de lo más hondo,
para brillar ahora con sus vivos colores,
como un pergamino transparente,
de forma que hasta el fondo pueda verse.
¡Ay! ¡cómo alumbra la muerte!
No hay manantial alguno que tan limpio reluzca.
Es el brillante de mayor hermosura,
que brilla reluciendo en la mano de Dios.
Ninguna cualidad la muerte enturbia,
tampoco diferencia ni variedad alguna.
La muerte es todavia aquella edad dorada
en la que aún nada diferente era,
ninguna de las formas la encadena,
es resplandor que al infinito alcanza.
Por eso todo ser madura en el pasado,
pues sólo claro se hace con la muerte.

A ti pietista obtuso yo te digo
que no reside en ti verdad alguna,
y que, por muy piadoso que tú seas,
nunca cumples con tu deber más alto.
En la muerte debieras pensar piadosamente,
y darle corazón, sentido y pensamiento;
sólo cantos y preces tú practicas,
porque de mucha ayuda te es la muerte.
Incluso el que te puedas fingir muerto
—tu muerte espiritual es sólo una aparente—,
hasta esas mismas fantasías de muerte
la verdadera muerte te las brinda.
Tú piensas sólo un Dios para ti justo y bueno,
de manera que el pan mejor te sepa;
donde sólo bondad hay y justicia,
prende muy bien en flor el egoísmo.
Dios es tan sólo para ti el aliño
y con ello la sal inexcusable,
con la que te sazonas tu papilla propia,
dándole así el apropiado gusto.
Tan sólo es Dios el yo de tus entrañas,
lavado y adornado limpiamente.
Primero tú te pones como en un sudor cierto,
a tu corazoncito adviene un calor moderado,
en el sudor el yo se respira a sí mismo,
llegando de sí mismo a separarse,
y este yo separado
se determina en Dios para sí mismo.
El yo se hace de sí mismo *objeto*
y ya tienes ahí todo el *sujeto*.
Si conocer deseas tu estima de la patria
únicamente debes alejarte de ella.
Antes del otro el uno separar se debe,
si se quiere saber el valor propio;
del mucho acariciarse el yo a sí mismo
alcanza de sí mismo a separarse.

Quiere decir, este yo transpirado,
incomprensiblemente comprensible.
El yo, en efecto, se ha escondido él mismo,
y se ha entapujado y hecho objeto,
sólo que, claro, no puede atreverse
a donar a sus ojos abertura.
En un joyero se guarda la presea
tal que ningún ladrón pueda robarla,
y la dulce doncella oculta el rostro
con aquel velo que del sol la libre.
A sí se quiere el yo infinitamente,
y por eso de un velo se rodea.
Por la angustia y el pánico a la muerte
el yo debe privarse de mirar en el fondo;
el miedo de morir fuera de sí lo pone,
por eso el propio yo vuélvese objeto.
En la noche y la niebla volando el yo se pierde;
pero ahora el pietista blande espada
para que Su Excelencia el Yo de esta manera
de penitencia de existir sea libre;
y lleno de desesperación ahora
ase fuerte el rabo a la ignorancia,
y asiento ya buscó allá en el cielo,
a fin de que la muerte no venga a molestarle.
Su querida creencia paladea
cual una dulce uva.
Ahora está en el cielo descansando,
y pide por el curso del mundo sonriendo,
libre de la agonía se solaza
en el vano vapor de su yo propio,
que allá arriba, del cielo en lontananza,
se contrae a sí mismo hasta hacerse compacto,
de la persona toma la figura,
y es él mismo el contenido entero.
Tú a Dios como persona ves tan sólo,
y por eso en el trono te pones a ti mismo.

No conoces esencia ni natura,
de Dios tan sólo la cima de delante,
la mirada a las tripas dirigida
no sirve de placer para ojo alguno.
Que la muerte también es una esencia,
esto puedes leerlo donde quieras;
algo real es también la muerte
que en el escudo de armas de Dios es manifiesto.
Con toda seriedad te lo aconsejo,
por más que de inmediato no te guste;
ponte ya ante la muerte de rodillas,
pues en el mismo Dios está la muerte.
Deja primero que con su poderío
y haciendo todo polvo la muerte reine en ti,
zarandearte deja y sacudirte de ella,
y que por miedo de ella todo el cuerpo te tiemble;
luego ya de por sí a tu intestino llega
el calor suave de la dulce paz.
Libérate en la muerte del sucio yo primero,
que luego el conciliarse ya viene por sí solo.

Fin de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*

Indice

Este libro, publicado anónimamente en 1830, causó un notable escándalo por su tono anti-cristiano. Sus tres capítulos, dedicados a Dios, al Mundo y a la Conciencia, terminan con un largo poema especialmente polémico. LUDWIG FEUERBACH asume las tendencias panteístas de su antiguo profesor Hegel, no menos que las de Schelling y la *Naturphilosophie*; pero la novedad consiste en la radicalización de tales ideas. PENSAMIENTOS SOBRE MUERTE E INMORTALIDAD es incluso una inversión del esquema de *La Fenomenología* de Hegel, pues la crítica a la inmortalidad no parte de la conciencia, sino de Dios, respecto al cual se muestra que la conciencia es finita y por tanto mortal. Para Feuerbach la inmortalidad no corresponde al individuo, sino a la especie. La dignidad humana consiste en el sentimiento de ser un momento particular en el gran flujo vital de la humanidad que constituye lo eterno. Esta divinización del hombre, bien acogida por la izquierda hegeliana, se desarrollará en el estudio objetivo de la religión que expone *La esencia del cristianismo*, de 1846, poco antes de perderse en el aislamiento y el olvido.

Cubierta: Ángel Uriarte Ilustración de :William Blake

ISBN 84-206-0641-3

9 788420 606415

El libro de bolsillo
Alianza Editorial